

Muslimsk diskurs i arabisk middelalderlitteratur

En analyse av Usāmah ibn Munqidhs
Kitāb al-I'tibār

Kristin Cecilie Mathisen



Mastergradsoppgave i kristendomsstudier
Veileder: professor Tarald Rasmussen
Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

06.05.2010

**Muslimsk diskurs i arabisk
middelalderlitteratur: En analyse av
Usāmah ibn Munqidhs *Kitāb al-Iʿtibār*.**

© Kristin Cecilie Mathisen

2010

Muslimsk diskurs i arabisk middelalderlitteratur: En analyse av Usāmah ibn Munqidhs *Kitāb al-Iʿtibār*

Kristin Cecilie Mathisen

<http://www.duo.uio.no/>

Allkopi Oslo, Nedre Slottsgate

Forord

Jeg ønsker først og fremst å takke min veileder Tarald Rasmussen for god veiledning og inspirasjon gjennom studiet. Videre vil jeg spesielt takke familien, men også venner som har støttet meg gjennom alle mine år både på og utenfor universitetet. Til slutt vil jeg takke min bror, Vigleik, for å ha lest gjennom oppgaven hundre ganger, og til Trine og Schwester Lene for fine innspill.

Innholdsfortegnelse

1	Araberne og korstogene	1
1.1	Problemstilling.....	2
1.2	Tidligere arbeid gjort på området	3
1.3	Presentasjon av kildene	5
1.3.1	Usāmah ibn Munqidhs <i>Kitāb al-Iʿtibār</i>	6
1.3.2	Tre muslimske krønikeskrivere	15
2	Kampen om territorium.....	18
2.1	Den arabiske verden i tiden under korstogene.....	18
2.1.1	Fra en fragmentert arabisk- til en samlet muslimsk verden	19
2.2	Usāmah i historisk kontekst.....	21
3	Tekstanalyse av <i>Kitāb al-Iʿtibār</i>	23
3.1	Introduksjon.....	23
3.2	Religiøse utsagn.....	24
3.2.1	Gjentagende formler.....	25
3.2.2	Bruken av Gud i utsagn	27
3.2.3	Predestinasjon i islamsk tradisjon	29
3.2.4	Guddommelig inngripen	33
3.2.5	Koransitater	38
3.3	Religionens uttrykk i samfunnet.....	40
3.3.1	Krig og hellig krig hos Usāmah	41
3.3.2	Religiøs praksis	44
3.3.3	Astrologi og overtro	46
3.3.4	Æresbegrepet.....	49
3.4	Kristne i lys av den muslimske diskursen	50
3.4.1	Skille mellom korsfarere, bysantinere og arabisk kristne i KI.....	50
3.4.2	Korsfarerne i lys av KI.....	54
3.5	Bevisst bruk av muslimsk diskurs	59
4	En komparativ analyse av arabiske kilder fra korstogstiden.....	61
4.1	Introduksjon.....	61
4.2	Ibn al-Qalānisī og <i>Dhaīl taʾrīkh Dimashq</i>	63
4.2.1	Likheter i DTD og KI.....	65

4.2.2	Forskjeller i DTD og KI.....	67
4.2.3	Forholdet til korsfarerne.....	71
4.3	‘Imād al-Dīn og <i>al-Fath al-qussi fi ‘l-fath al-qudsi</i>	73
4.3.1	Likheter mellom FQFQ og KI.....	74
4.3.2	Forskjeller i FQFQ og KI.....	77
4.3.3	Forholdet til korsfarerne.....	79
4.4	Ibn al-Athīr og <i>al-Kāmil fi ‘l-Ta’rīkh</i>	82
4.4.1	Likheter mellom KT og KI.....	84
4.4.2	Forskjeller i KT og KI.....	87
4.4.3	Forholdet til korsfarerne.....	89
4.5	KI i litterær kontekst.....	91
5	Avslutning	93
	Litteraturliste	100

No table of figures entries found.

1 Araberne og korstogene

27. november 1095 i Clermont, Auvergne utløste pave Urban II det første korstoget. Målet var å ta den hellige byen Jerusalem tilbake fra muslimene, som hadde underlagt seg byen i 638 under den islamske ekspansjonen. Kristne skulle frigjøre byen fra muslimene i Guds navn, et mål som ble oppnådd i juli 1099. Etter at de kristne hadde tatt Jerusalem kom det flere motangrep fra den muslimske verden som førte til behovet for enda flere korstog. Dermed ble det sendt en rekke korstog over en to hundre år lang tidsperiode, til 1291.¹ Enkelte historikere hevder at korstogene fortsatte fram til det femtende århundret og kanskje senere, men undergangen av Acre i 1291 blir av andre framhevet som det endelige opphør av korstog mot muslimer i Midt-Østen.²

Med noen unntak har det vestlige akademisk i hovedsak fokusert på korstogene sett fra europeisk ståsted. Hillenbrand definerer tidligere forskning gjort på området som eurosentrisk, og med det mener hun at fokuset i all hovedsak har ligget på europeiske eller kristne middelalderkilder.³ Dette er ikke så oppsiktsvekkende med tanke på at korstogene var et vestlig fenomen, men det viser at det er på tide å studere de muslimske kildene for å få et større bilde og en bedre forståelse av korstogenes historie. Bakgrunnen for bruken av ”det vestlige akademisk” ligger i å finne et samlende begrep som omfavner forskning gjort på korstogene i Europa og USA.

Hovedkilden jeg vil benytte meg av er *Kitāb al-I‘tibār, The Book of Learning by Examples*⁴ av Usāmah ibn Munqidh (1095-1188) ferdigstilt i 1183, samt tre andre historikere som representerer hver sin tidsperiode under korstogene; Ibn al-Qalānisi (1073-1160), ‘Imād al-Dīn (1125-1201) og Ibn al-Athīr (1160-1233).⁵

¹ Housley, 2008, s. 1.

² Hillenbrand, 1999, s. 1.

³ Hillenbrand, 1999, s.2.

⁴ Denne oversettelsen er basert på oversettelsen til den libanesiske historikeren Philip K. Hitti fra 1929.

⁵ Gabrieli, 1969, s. xxvi-xxix.

1.1 Problemstilling

Formålet med følgende oppgave vil være å belyse den muslimske diskursen som ble brukt i utvalgte arabiske kilder i tiden 1160 til 1231. Med muslimsk diskurs mener jeg de forskjellige religiøse uttrykkene benyttet, samt vendinger brukt rundt den religiøse praksisen. Hovedanalysen vil bli gjort av Usāmah ibn Munqidhs *Kitāb al-Iʿtibār*, heretter omtalt som KI. Den vil først bli satt inn i en historisk kontekst, for deretter å bli analysert på detaljnivå. Dette grepet gjøres for å komme fram til hvordan religionen formet boken og hvordan de religiøse uttrykkene speilet Usāmahs syn på omverdenen, inkludert synet på både kristne og muslimer. Den vil deretter bli satt inn i en litterær kontekst for å se hvordan den skiller seg ut fra, og står i en tradisjon med kilder fra samme tid. I siste del vil det dermed bli gjort en komparativ analyse av hvordan religionen i de andre kildene speiles i forhold til islam og kristendom. Her vil utgangspunkt igjen bli tatt ut i fra analysen av KI. I en forlengelse av dette vil det bli gitt en framstilling av hvilke bilder forfatterne har av muslimer og kristne, og hvordan de omtaler ”seg selv” i forhold til ”de andre”.

Denne gjennomgangen vil gi et innblikk i en side av korstogene som gjerne ikke har blitt gitt like stor plass i vestlig academia. Kildene jeg velger å bruke omhandler perioden 1095-1193.⁶ Ved å ta disse kildene i bruk vil jeg i tillegg se nærmere på hvordan korsfarernes inntog i den arabiske verden påvirket den muslimske litteraturen, og hvordan det igjen speiles i kildene. Hovedpoenget vil ikke være å se på hvordan religionen og de religiøse utsagnene speiles overfor korsfarerne og de kristne, men det vil være en naturlig del av oppgaven, i og med korsfarernes påvirkning på muslimske holdninger.

Noe det også kan stilles spørsmål ved, er om man i det hele tatt kan snakke om *ett* muslimsk synspunkt på korstogene. Oppfattelsen av hva som skjedde må naturligvis knyttes til tid og sted. En kilde som ble skrevet vil ha ulik innfallsvinkel om den hadde sitt opphav til i Kairo, Damaskus eller Aleppo. I tillegg må det tas høyde for at enkeltpersonene som skrev kildene gjerne var farget av hendelser i samtiden. Det dukker for eksempel opp forskjellige teorier i kildene på hvorfor korsfarerne gikk til angrep, selv om de ikke nødvendigvis belyser det som er riktig.⁷ Med dette som bakgrunn vil jeg også se på hvorvidt den religiøse diskursen i

⁶ Det tredje korstoget ble satt i gang fra arabisk side av Saladin, og den store seieren blir ansett å være slaget ved Hittin i 1187. Kildene slutter ikke der, men går derimot fram til Saladins død i 1193.

⁷ Richards, 2006, s. 13-15.

kildene kan knyttes opp mot den politiske og sosiale forandringen i perioden under korstogene i den arabiske verden.

Oppgaven vil ikke befatte seg med en detaljert kronologisk framstilling av korstogene sett fra arabiske kilder, det har blitt gjort ved flere tidligere anledninger.⁸ I stedet vil jeg undersøke hvordan religionen speiles gjennom de arabisk-historiske kildene. Her er det viktig å legge til at selve perioden de skrev *om* går fra det første korstoget til Saladins død, altså 1095-1193, mens perioden det ble *nedskrevet* var mellom rundt 1160-1231. I analysen av KI vil det samtidig bli tatt høyde for hvordan Usāmah oppfattet seg som muslim og samtidig hvordan muslimer og kristne speiles fra hans ståsted. Dette vil bli gjort gjennom en nærstudie av den muslimske diskursen og den religiøst funderte argumentasjonen som blir brukt både mot muslimer og korsfarere, men også mot andre kristne som levde i Midt-Østen. I forhold til metoden jeg kommer til å anvende her, er det viktig å presisere at gjennom bruken av hermeneutikk og tekstanalyse kommer jeg ikke til å isolere teksten fra sin kontekst. Det er umulig å vite i hvilken grad Usāmah har vært påvirket av forskjellige feider eller hendelser i sitt arbeide, men ved å ta høyde for den historiske og litterære konteksten rundt materialet vil det gi en pekepinn på hvorfor han valgte å ordlegge seg som han gjorde.

1.2 Tidligere arbeid gjort på området

Det norske bidraget til denne debatten er lite. Forskningsfeltet er så avgrenset at det er mer hensiktsmessig å utvide til den nordiske forskningstradisjonen. Det har blitt gjennomført en del forskning på temaet i Danmark og noe i Sverige.⁹ Fokuset er, da spesielt i Sverige, de nordiske korstogene, med spesiell vekt på korstogsfarere fra Sverige og Danmark. I Norge har det ikke vært tradisjon for å arbeide med korstogene, og det som er gjort er hovedsakelig ut i fra historisk perspektiv og da gjerne med vekt på det nordiske anliggende.¹⁰ Som nevnt innledningsvis er problemet i vestlig academia at forskningen har fokusert på kristne kilder og dermed blitt stemplet som eurosentrisk av Hillenbrand.¹¹ Samtidig er ikke situasjonen

⁸ Hillenbrand, 1999, s. 10.

⁹ Universitetet i Odense i Danmark har en rekke professorer og forskere som har spesialisert seg innen korstogsstudiet. Det som er gjennomgående er fokuset på korstogsbevegelsen og det latinske øst.

¹⁰ Arnved Nedkvitne har gjort en del innenfor feltet samt at Eivor Oftestad skal disputere med oppgaven ”*The House of God: The translation of the Temple and the interpretation of the Lateran cathedral in the twelfth century*” våren 2010, som tar for seg laterankirken under korstogstiden.

¹¹ Hillenbrand, 1999, s. 2.

annerledes fra arabisk side når det gjelder forskning fra motsatt hold. I arabisk akademisk verden forholder de seg for det meste til arabisk litteratur, og har ikke hatt tradisjon for å ta høyde for de vestlige kildene.¹²

Selv om det meste av arbeidet gjort på området hovedsakelig kommer fra europeiske kilder, betyr ikke det at det ikke har blitt arbeidet med arabiske kilder. Det finnes en rekke arbeid og oversettelser der fokuset ligger nettopp på disse. Baksiden av medaljen er at det er veldig få kilder som er oversatt, og de fleste akademikere som arbeider med korstogene leser ikke arabisk. Riley-Smith spør rettmessig: "It is curious how peripheral they have so far proven to be – how many Crusade historians have bothered to learn Arabic?"¹³ Dette medfører at mange av de samme arabiske tekstene blir resirkulert i forskjellige arbeider, samtidig som en god del kilder ikke er tilgjengelige.¹⁴ De oversettelsene som har blitt gjort er blant annet flere av Usāmah ibn Munqidh's *Kitāb al-I'tibār* til forskjellige europeiske språk, Gibb har oversatt en et par bøker, i tillegg til D.S. Richards oversettelse av Ibn al-Athīr's omfattende verk *al-Kāmil fi'l-Ta'rīkh*. Utover det kommer andre verk oversatt i utdrag, deriblant bøker av Gabrieli. D.S. Richards oversettelse av *al-Kāmil fi'l-Ta'rīkh* kom i 2006 og var første oversettelse av denne kilden i sin helhet. Dermed er den også en av de nyeste oversettelsene og et kjærte tilskudd i forståelsen av korstogenes periode. Det at enkelte kilder er oversatt i utdrag kommer til syne særlig hos Gabrieli i sin *Arab Historians of the Crusades*. Her har han hentet litt fra forskjellige arabiske historieskivere for så å sette det i en sammenheng som skaper et kronologisk bilde av korstogene. I tillegg oversatte Gabrieli de arabiske tekstene til italiensk, som har i ettertid har blitt oversatt fra italiensk til engelsk. Dette kan by på problemer i min analyse av tekstene siden oversettelsen spriker en del fra originaltekstene. Samtidig gir boken til tider et inntrykk av å være et sammendrag av de forskjellige tekstene og ikke en ren oversettelse.¹⁵ Dette til tross er den likevel et viktig bidrag til debatten, fordi den gir en god oversikt over de forskjellige muslimske krønikeskriverne i perioden. Et annet arbeid gjort på området er Hillenbrands *The Crusades: Islamic Perspectives*, der hun skriver at hennes fokus ligger på det militære aspektet. Videre viser hun til at korsfarerne var for muslimene en ødeleggende faktor som måtte drives ut fra "islams hus", *dār al-islām*, med makt,¹⁶ men som

¹² Gabrieli, 1969, s. xv.

¹³ Riley-Smith, 1993, s. 4-5.

¹⁴ Hillenbrand, 1999, s. 10.

¹⁵ Hillenbrand, 1999, s. 14.

¹⁶ Hillenbrand, 1999, s. 9.

jeg vil komme tilbake til senere eksisterte det intet *dār al-islām* den første tiden under korstogene.

Det har i mindre grad blitt utført et nærmere ettersyn av den religiøse diskursen i disse kildene. De fleste historikere har konsentrert arbeidet sitt rundt viktigheten av oversatte kilder for å få en bedre forståelse av korstogene – som et supplement til de kristne kildene. Dette er veldig vesentlig, men mitt fokus i lesningen av de arabiske kildene er hvordan de formulerer seg og hvordan religionen kommer til uttrykk. Gibb nevnte i sin oversettelse av *Dhaīl Ta'rīkh Dimashq* av Ibn al-Qalānisī, at viktigheten ved funnet av dette verket lå i at ved å lese denne kilden ville det bli lettere å se hvordan språket mot korsfarerne hardnet til utover, og mot slutten av, det tolvte århundret.¹⁷ Utover det er det lite litteratur som tar særlig høyde for dette fenomenet, også når det gjelder historiske analyser. Det har kanskje blitt sett på som en selvfølgelighet, men samtidig er det interessant å se på selve språkbruken i kildene, og ikke kun ha fokus på det historiske aspektet. Det er mye som kan tolkes ut i fra hvordan den enkelte valgte å formulere seg.

1.3 Presentasjon av kildene

Ved å gå nærmere inn i kildene og se på hvordan forfatterne valgte å ordlegge seg, kan man få en innføring i hvordan historikerne skrev i den arabiske verdenen i det tolvte og trettende århundret. Det første som er viktig å ta med seg er at konseptet ”korstog” først og fremst er et vestlig fenomen som ikke eksisterte hos muslimene. For dem var spesielt det første korstoget hovedsakelig krig mot en ytre fiende.¹⁸ Selv om ordet *korstog* først og fremst er et vestlig begrep, kommer jeg til å bruke det i oppgaven på tross av at jeg ser på de muslimske kildene. Dette fordi begrepet er så pass innarbeidet i vårt språk at jeg finner det hensiktsmessig å benytte meg av det. Samtidig kommer jeg til å bruke korsfarer i min omtale av dem, mens ordet franker vil forekomme i de delene der jeg siterer fra, eller gjengir hendelser fra kildene. Franker, eller *franji*, var det muslimske navnet på korsfarerne som ble brukt for å skille dem fra de bysantinske *rumi* og arabiske kristne som bodde i området.¹⁹

¹⁷ Gibb, 1932, s. 11.

¹⁸ Hillenbrand, 1999, s. 9.

¹⁹ Gabrieli, 1969, s. xiv.

I denne presentasjonen vil hovedvekten ligge på KI da den kommer til å oppta størst plass i oppgaven. I selve presentasjonen vil det bli gjort en sjangerbestemmelse av kilden, en forklaring på hvorfor valget falt på nettopp denne boken og noen ord om hvem det kan antas at den var skrevet til. Dette er informasjon det ikke vil bli tatt like mye hensyn til i introduksjonen av de andre. Bakgrunnen for denne måten å gjøre det på er at jeg finner det formålstjenlig å skulle analysere en kilde grundig, for så å plassere den i en litterær og historisk kontekst for å komme fram til et svar på problemstillingen.

1.3.1 Usāmah ibn Munqidhs *Kitāb al-I‘tibār*

Øversettelser av KI

Kitāb al-I‘tibār av Usāmah ibn Munqidh, ble øversatt av Philip Hitti til *The Book of Learning by Examples*, og var ferdigstilt i 1183.²⁰ Hittis arbeid er en øversettelse av en kopi som ble ferdigstilt, ifølge skriftet selv, den 4. juli 1213, 25 år etter Usāmahs død.²¹ På slutten av boken vises det til at Murhaf, Usāmahs sønn, var i besittelse av originalmanuskriptet. Det var Murhafs barnebarn som kopierte teksten som lå til grunn for teksten funnet i Escorialbiblioteket i Madrid sommeren 1880, og som den franske akademikeren Hartwig Derenbourg arbeidet med. Han brukte dette materialet i tillegg til andre kilder og skrev en biografi om Usāmah.²² Hittis øversettelse kom ut i 1929, og det er viktig å legge merke til at de første 21 sidene i KI mangler.²³ Til tross for dette er det denne øversettelsen jeg kommer til å arbeide ut fra siden det er den mest fullstendige.

Siden jeg ikke er arabiskkyndig har valget falt på denne teksten fordi den har blitt arbeidet med og øversatt av en rekke personer. Første mann ut var, som nevnt ovenfor, Derenbourg. KI ble senere øversatt av George Richard Potter i 1929 og videre utover 1970 og 80-tallet av blant andre Gernot Rotter og Holger Preissler.²⁴ Den siste som har arbeidet med Usāmahs

²⁰ Hitti, 1987, s. 17.

²¹ I introduksjonen til KI s. 17 skriver Hitti at Derenbourg skrev i sin utgave at han mente kopien han øversatte ble skrevet 4. juli 1213. Hitti mener at dette ikke er korrekt med bakgrunn i åpningsordene av slutteksten. De viser til at teksten ikke er datert, og dermed kan man heller ikke være sikker på når denne kopien er nedskrevet. Grunnen til at Derenbourg har vært av en annen oppfatning er siste setningen som lyder: "...And that was on Thursday, the thirteenth of Šafar, the year 610." Samtidig er manuskriptet skrevet i svart blekk, i syrisk kalligrafisk stil som tilhørte det 13.-14. århundret, dermed er ikke denne kopien mye eldre enn den som blir referert til.

²² Cobb, 2005, s. x.

²³ Hitti, 1987, s. 17.

²⁴ Cobb, 2008, s. xxxix.

tekster er Paul M. Cobb,²⁵ han gav nylig ut en oversettelse av KI kalt *The Book of Contemplation* i 2008, samt boken *Usama ibn Munqidh: Warrior Poet of the Age of Crusades* i 2005. Sistnevnte omhandler Usāmahs liv, men begge har med utdrag fra andre verk av Usāmah, utover KI.²⁶ Grunnen til at valget falt på Hittis oversettelse fra 1929 var fordi dette er den mest anerkjente oversettelsen. Han har ikke oversatt KI i utdrag, men i sin helhet ut i fra materiale som er tilgjengelig. Hitti er til nå den eneste oversetteren av KI med røtter i den arabiske verdenen, med sin bakgrunn fra Libanon. Dermed var han kanskje bedre egnet til å forstå det arabiske språket, selv om det i ettertid har fremkommet en del kritikk av hvordan han valgte å ordlegge seg. Eksempelvis brukte han gammelengelsk i sitater i teksten. Cobb skriver at Hitti gjorde dette grepet for å gi leseren følelsen av at KI var skrevet i middelalderen.²⁷ Gibb kritiserte også Hitti for ikke å være nyansert nok i det engelske språket. Han mente at oversettelsen ikke var god nok, at den ikke fikk fram nyansene i Usāmahs fortellerstil.²⁸

Hvem var boken tiltenkt?

Cobb hevder at KI må ha vært tiltenkt et elitepublikum og han begrunner det blant annet med at selv om bøker var relativt billige å produsere, ble de regnet som luksusvarer, og sannsynligheten for at Usāmahs bøker fant sin vei ut på markedet var liten.²⁹ Samtidig viser han til at Usāmah ble hyllet som en *adib*, en person som var mester i å skrive innenfor *adab*-tradisjonen. *Adab* vil jeg komme tilbake til nedenfor, men i dagens betydning omfatter ordet vår forståelse av ordet litteratur.³⁰ På Usāmahs tid var *adab* mer raffinert, det skulle ta hensyn til det skrevnes moralske og sosiale lærdom samtidig som det skulle være vittig og stimulere intellektet.³¹ På bakgrunn av det mener Cobb at Usāmahs bøker var tenkt som gaver til patroner eller kollegaer og at det igjen kommer til uttrykk i bøkene:

In Usama's case, for example, the long excursus of praise for the sultan Saladin in The Book of Contemplations is a clear indicator of the book's intended recipient, and an

²⁵ Cobb gjorde om tittelen på boken til *The book of Contemplation*. Dette fordi det i senere tid har blitt mer tydelig at Usāmah ikke skrev i en autobiografisk tradisjon, men heller i *adab* som jeg vil komme tilbake til nedenfor.

²⁶ Cobb, 2005 og Cobb, 2008.

²⁷ Cobb, 2008, s. xxxix.

²⁸ Gibb (II), 1932, s. 1005.

²⁹ Cobb, 2008, s. xxx.

³⁰ Schulz, Eckehard, m.fl., 2000, s. 413.

³¹ Cobb, 2008, s. xix-xxx.

*artful crafted "thank you" note from one of Usama's colleagues testifies to one reader who got his advance copy of the Book of the Staff.*³²

Derfor var boken, ifølge Cobb, tiltenkt Saladin som i en kort periode var Usāmahs patron.³³

I introduksjonen til KI er det diskusjoner rundt hvorvidt enkelte deler av boken er skrevet av Usāmah selv eller om de har blitt lagt til i ettertid av avskriveren. Av disse inngår en del koransitater samt den nevnte hyllest til Saladin som kommer på slutten av boken. Dette kan ha bakgrunn i Usāmah posisjon da han skrev KI. I det den var ferdigstilt var han falt i unåde hos Saladin, uvisst av hvilken grunn.³⁴ Hitti støtter seg på tanken om at Usāmahs samarbeid med fatimidedynastiet i Egypt og hans gode forhold til shiaislam kan ha vært utslagsgivende. Saladin var som kjent en streng ortodoks sunnimuslim, og var derfor en sterk motstander av filosofer, mystikere og shiamuslimer.³⁵ Hvorvidt hyllesten til Saladin var skrevet av Usāmah selv vil være interessant i forhold til analysen jeg vil foreta av teksten nedenfor, med tanke på enkelte koransitater som også kan være skrevet inn i ettertid, av avskriveren. Det er interessant å merke seg at Bahā' al-Dīn i sin omtale av Saladin benyttet anekdoter som illustrerte Saladins personlighet og moralske hederlighet. De igjen ble underbygget av passende sitater fra Koranen og ḥadīth for å vise at Saladins personlighet stemte overens med skriftene.³⁶ Bahā' al-Dīn stod i nær relasjon til Saladin og det har blitt argumentert for at han skrev i en tradisjon som kan sammenlignes med den hagiografiske.³⁷ Dette er et interessant tema særlig med tanke på at dette ikke er gjennomgående i KI.

For å komme fram til et utgangspunkt for videre analyse av teksten vil det være aktuelt å se nærmere på forholdet mellom nettopp Saladin og Usāmah. Usāmah arbeidet for Nūr al-Dīn fra 1154, men forholdet kjølnet og han dro til Husu Kaifā og arbeidet for emir Kara Arslan i Nordøst-Syria. Der ble han til Nūr al-Dīns død i 1174, hvorpå han benyttet anledningen til å innnynde seg hos Saladin. Han sendte derfor sønnen sin, Murhaf, til Kairo for å overtale Saladin til å få arbeide for ham, noe han også lyktes med. Usāmah ble dermed tatt inn i tjeneste hos Saladin i 1174, etter Saladins inntog i Damaskus.³⁸ Det førte til at Usāmah flyttet tilbake, og Saladin gav ham en landeiendom i Ma'arraḥ al-Nu'mān, ikke langt fra Shayzar, i

³² Cobb, 2008, s. xxx.

³³ Möhring, 2008, s. xxi.

³⁴ Hitti, 1987, s. 14.

³⁵ Hitti, 1987, s. 14.

³⁶ Richards, 2001, s. 4.

³⁷ Richards, 2001, s. 4.

³⁸ Krarup, 1950, s. 9.

tillegg til en bolig i Damaskus. I 1176 dro Saladin til Aleppo, og dermed opphørte også forbindelsen mellom Usāmah og Saladin etter kun to års samarbeid.³⁹ Hvorfor er uvisst, men både Krarup og Hitti peker på en spirende unåde mellom de to som kan ha oppstått på bakgrunn av Usāmahs påvirkning fra shiaislam etter sine år i Kairo og arbeid for fatimidedynastiet.⁴⁰ Som nevnt ovenfor var Saladin en meget ortodoks sunnimuslim og Bahā' al-Dīn skriver om hans karakter:

*He hated philosophers, heretics, materialists and all the opponents of the Law. For this reason he commanded his son al-Malik az-Zahir, Prince of Aleppo, to punish a young man called as-Suhrawardi who called himself an enemy of the Law and a heretic [...] So he was killed, and left hanging on the cross for several days.*⁴¹

Ikke uventende er det verdt å merke seg at en av hans største hovedfiender, utenom korsfarerne, var det shiavennlige fatimidedynastiet som hadde holdt til i Kairo fram til 1171. Saladin endret gradvis på maktforholdet og innførte sunnimuslimer i lederposisjoner til fordel for shiamuslimer. På den måten tok han gradvis kontroll over Kairo og fatimidedynastiet terminerte.⁴²

Ut i fra det som fremkommer ovenfor er det etter mitt syn relativt lite trolig at boka ble skrevet til Saladin, slik som Cobb hevder i sin oversettelse. Når vi sammenligner med krønikeskrivere som 'Imād al-Dīn, Bahā' al-Dīn og Abū Shāma, utenom Ibn al-Athīr, som skrev etter slaget ved Hittin⁴³ og utover i det trettende århundret, ser vi at de ordlegger seg mer til fordel for Saladin.⁴⁴ Dette kan være et helt naturlig trekk siden Saladin har blitt trukket fram som den store helten og redningsmannen i den muslimske verden. Særlig med tanke på hans rolle i å forene et ellers fragmentert Midt-Østen til en samlet enhet som stod sammen og bekjempet korsfarerne. Usāmahs bok var ferdigstilt en god stund før disse hendelsene hadde funnet sted, og samtidig hadde han falt i unåde hos Saladin etter bare et par år i hans tjeneste. Det siste er forhold som Cobb ikke tar i betraktning i sin omtale av verket, men som kommer

³⁹ Krarup, 1950, s. 9.

⁴⁰ Krarup, 1950, s. 9 og KI, s. 14. Begge to tar her utgangspunkt i Hartwig Derenbourgs trebindsverk *Vie d'Ousāma* 1886-93.

⁴¹ Gabrieli, 1969, s. 90. As-Suhrawardi var filosof og mystiker og ble offer for intoleransen innenfor ortodoksien som Saladin la til rette for. Usāmah var også en tilhenger av sufiislam som jeg kommer tilbake til nedenfor.

⁴² Möhring, 2008, s. 31.

⁴³ Slaget ved Hittin i 1187 er det berømte slaget som legger grunnlaget for det som ble det tredje korstoget. Det var ved dette slaget Saladin vant tilbake Jerusalem fra korsfarerne, og korsfarerne mistet mye av fotfeste de opp til da hadde hatt i Midt-Østen.

⁴⁴ Her er Gabrieli's *Arab Historians of the Crusades* et godt oversiktsverk.

fram hos andre oversettere. Cobb har rett i at boka var tiltenkt en elite, og det er nok også mest sannsynlig med tanke på at Usāmah tilhørte aristokratiet, men jeg er villig til å så tvil rundt at boka var tiltenkt Saladin. Cobbs teori står og faller på en hyllest til sultanen helt i slutten av boken, som det er like stor mulighet for at ble lagt til i ettertid av avskriveren. På bakgrunn av dette vil jeg også se nærmere på hvilken tradisjon KI står i, hvor i det litterære landskapet kilden ligger.

Sjangerbestemmelse

På grunn av tidligere omstendigheter med sin onkel, flyttet Usāmah for godt fra Shayzar til Damaskus rundt 1131, og etter jordskjelvet som rammet Shayzar i 1157, var han dermed en av de eneste gjenlevende i Munqidh-familien.⁴⁵ Dette satte sine spor hos Usāmah, og mye av hans poesi omhandler nettopp disse hendelsene. I oversettelsen av *Manazil wa al-diyar* (*Camps and Dwellings*) skriver Usāmah: “I was moved to compose this volume by the destruction which has overcome my country and my birthplace. For time has spread the hem of its robe over it”.⁴⁶ KI er også påvirket av denne hendelsen og kan ses på som et forsøk på å bevare en verden som var i ferd med å forsvinne. I det Usāmah vokste opp var verden rundt ham i endring i forhold til hvordan forholdene hadde vært under farens oppvekst. Det hadde vært mye kamper innad i Syria og spesielt i Shayzar både før og under korstogene.⁴⁷ Dette kommer igjen til uttrykk gjennom måten han ordla seg på, i det mange av historiene og anekdotene, spesielt de som omhandler hans far, har et mer enn vanlig moraliserende og belærende preg om hvordan leve et best mulig liv.⁴⁸ Det andre grepet gjort i boken er omtalen av predestinasjon og Guds inngripen i forskjellige situasjoner. Usāmah viser spesielt til Guds inngripen i krig, og hvordan Gud var overordnet menneskene. Dette viser samtidig til Guds tilstedeværelse i samfunnet som vil bli drøftet nedenfor.

De første som arbeidet med KI plasserte kilden i en autobiografisk tradisjon.⁴⁹ Denne tradisjonen innenfor islamsk litteratur har derimot lenge vært fordømt, fordi den lå utenfor verifikasjonsprosessen som det religiøst skrevne arbeidet var innenfor. Siden den klassiske

⁴⁵ Cobb, 2008, s. xxix.

⁴⁶ Meisami og Starkey, 1998, s. 796.

⁴⁷ Cobb, 2008, s. xxv.

⁴⁸ Meisami og Starky, 1998, s. 797.

⁴⁹ Reynolds, 2001, s. 73. Her vises det til at Philip Hitti sammen med Nikita Elisséeff mente Usāmah var den første til å skrive en arabisk autobiografi.

perioden i islam, under Abbasidedynastiet (750-1258),⁵⁰ hadde bøker om lov, ḥadīth og historie undergått et komplekst system for å fastsette autentisiteten i informasjonen som forelå og brokker ble nøye gjennomgått. Autobiografier til enkeltpersoner ble dermed sett på som anarkistisk og individualistisk litteratur, og som derfor veldig sjelden forekom.⁵¹ Dermed har nyere forskning konkludert med at KI mest sannsynlig lå i en *adab* tradisjon.⁵²

På Usāmahs tid omfavnet ordet *adab* en mer litterær kunstferdighet. Cobb mener det kunne bety at forfatterens budskap var gjengitt med en form for eleganse som kom til uttrykk i hans morale og sosiale leksjon, i bokens underholdningsverdi eller i dens intellektuelle stimulans.⁵³ Hillenbrand skriver at *adab* tilsa at formålet med boken var å tilfredsstille, underholde og pirre leseren. Videre skriver hun at den derfor heller ikke var bundet til å fortelle ”sannheten” i det den la fram historier. Den prøvde heller å fortelle en såkalt ”god historie”. Ut i fra dette mener hun det er viktig å ha i tankene at Usāmahs historier om korsfarerne ikke kan leses som sannferdige fremstillinger av historiske fakta, men at de viser stereotypiske fremstillinger av den overdrevne og komiske oppførselen til korsfarerne som akkurat hadde kommet til områdene.⁵⁴ Videre skriver Hillenbrand at Usāmahs syn på korsfarerne ikke var et personlig syn, men et syn som var ment å være en modell hele samfunnet kunne lære av.⁵⁵ Denne måten å sjangerbestemme KI på låser den inn i en litterær sjanger, samtidig som det gjør det vanskelig å tolke den i et historisk perspektiv. Jeg mener det er hensiktsmessig å se på KI også som en historisk kilde. Bakgrunnen for det vil bli utdypet i det neste, og da vil det være naturlig å se nærmere på en begrepsforklaring av ordet *historie*, *ta’rīkh*, og hvordan det ble definert innenfor den arabiske middelalderlitteraturen. Samtidig som KI er en kilde til å tolke korstogene, er det også en kilde som forteller en historie. På bakgrunn av at KI settes inn i en historisk kontekst vil det være nødvendig å ta høyde for islamsk historiografi, for å få en forståelse av hvordan begrepet fungerte i den islamske middelalderen.

Definisjon av begrepet *ta’rīkh*

⁵⁰ Encyclopædia britannica, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/465/Abbasid-dynasty>, 22.03.2010.

⁵¹ Hillenbrand, 1999, s. 262-263.

⁵² Hillenbrand, 1999, s. 262 og Cobb, 2008, s. xxx.

⁵³ Cobb, 2008, s. xxx.

⁵⁴ Det samme hendte etter den arabiske erobringen av persernes land i det syvende århundret. Hillenbrand, s. 262.

⁵⁵ Hillenbrand, 1999, s. 260-62.

Det er viktig å ta høyde for at historie som begrep og historiefaget som fagdisiplin er et produkt av vår tid og har gjennomgått mer enn to århundrer med bearbeidelse i den vestlige verden. Historiografien i andre deler av verden fungerer ikke på samme måte som i vår fagtradisjon, og andre faktorer ble og blir vektlagt som viktige.⁵⁶ I en analyse av arabiske middelaldertekster er dette et viktig aspekt å ta med seg videre. Historie som et vidt begrep var ikke ukjent i den islamske verden i middelalderen. De brukte begrepene *al-akhbār* og *ta'rīkh*, der førstnevnte var den mer generelle termen og stod for ”informasjon (om bemerkelsesverdige hendelser)”.⁵⁷ Sistnevnte, *ta'rīkh*, er det ordet som opptrer i kildene jeg benytter meg av, og Rosenthal mener betydningen kan ha vært i nærheten av ”dato” og ”æra, epoke”. Begrepet tilhørte dagbokformen i tillegg til det å gjengi historien gjennom annalistiske fortellinger, gjerne med innslag av biografi.⁵⁸ Ordet dukket aldri opp i før-islamske skrifter, heller ikke i Koranen eller ḥadīth, men ble brukt i fortellingene rundt introduksjonen til den muslimske tidsregningen.⁵⁹ *Ta'rīkh* fikk etter hvert betydningen ”historisk arbeid”, og etter det ”historie”. Akkurat når ordet fikk den betydningen kan ikke sies med sikkerhet, men ut i det andre århundret etter *hijra*⁶⁰ var det blitt et etablert begrep.⁶¹

Forskjellen mellom den moderne vestlige oppfattelsen av historie og den middelalderske muslimske oppfattelsen av begrepet kan delvis ligge i at de muslimske historikerne ikke nødvendigvis trodde historien var en drivkraft i den menneskelige adferden. Al-Ya'qūbī skrev i det niende århundret et verk kalt ”The Adaption of Men to their Time”. Hans teori gikk ut på at alle fulgte en standard satt av den regjerende kalifen når det kom til spørsmål vedrørende politisk, sosial og kulturell oppførsel.⁶² I den arabiske middelalderen hadde det også vært lange tradisjoner for arbeid med litteratur og retorikk. Dette førte til at historikerne til tider skrev litterære mesterstykker, selv om innholdet ikke stod helt i stil.⁶³ Et annet aspekt man bør ta høyde for i forhold til KI, er hvordan et litterært produkt klassifiseres som et historisk eller ikke-historisk arbeid. I arabisk middelalder var krønikeskriving en viktig faktor i tillegg til biografi som ble sett på som en fremstående del av historieskrivingen.⁶⁴ Det siste viker

⁵⁶ Rosenthal, 1968, s. 8.

⁵⁷ Rosenthal, 1968, s. 11.

⁵⁸ Makdisi, 1990, s. 163.

⁵⁹ Rosenthal, 1968, s. 13. Den muslimske tidsregningen ble innført av 'Umar, og ordet er brukt i en papyrusrull datert 22 A.H. dermed kan det antydes at ordet var kjent allerede på begynnelsen av det syvende århundret.

⁶⁰ *Hijra* er flukten fra Mekka til Medina i 622 som startet den muslimske kalenderen.

⁶¹ Rosenthal, 1968, s. 14.

⁶² Rosenthal, 1968, s. 16.

⁶³ Robinson, 2003, s. 84-85.

⁶⁴ Rosenthal, 1968, s. 16.

kanskje fra vår oppfatning av hvordan vi ser på historie, men det er en viktig del å ta med seg videre inn i analysearbeidet.

Guds rolle i historiografien

For å få en forståelse hvor i det skriftlige landskapet *ta'rīkh* lå, kan man se på et verk kalt *Mafātīh al-'ulūm* (The Keys to the Sciences) fra ca. 997. Boken ble delt inn i to hoveddeler, der første del var kalt "vitenskaper om islamsk lov", og tok for seg rettsvitenskap, islamsk praksis og historie, og siste del ble omtalt som "utenlandsk vitenskap".⁶⁵ Her ble historie lagt inn under første del sammen med rettslære (*fiqh*), fortolkning av Koranen (*tafsīr*) og kunnskap om forskjellige metoder å lese Koranen på (*qirā'a*). På motsatt side stod de antikke, rasjonelle eller filosofiske vitenskapene som medisin, logikk og astronomi/astrologi.⁶⁶ Det som ble ansett for å være den nyttige vitenskapen var gjerne den som ble forstått som nedarvet fra Profeten Muhammad.⁶⁷ Videre holdt historiografien en tvetydig rolle i den klassisk-islamske verden. Den ene siden tok i hovedsak høyde for profetisk biografi som forsterket de tradisjonelle verdiene og institusjonene, dette igjen kunne brukes til å forstå og ikke minst verifisere *ḥadīth* bedre. På den andre siden stod den ikke-profetiske biografien, som vokste fram samtidig med den profetiske biografi-tradisjonen. Den fikk aldri samme status, men fordi historieskrivningen ikke gikk direkte i mot den islamske rettslæren, slik filosofi gjorde, fikk den lov til å utfolde seg.⁶⁸ En annen viktig faktor som lå til grunn var den politiske og kulturelle strategien, Robinson skriver:

*That Muslim historians produced such an outstanding chronographic tradition has much to do with the fact that Islam [...] was spectacularly successful in its political missionizing, especially in creating a broader culture of politics and learning. As great imperialists, Muslims became great historians [...] and there, amongst princes, administrators, bureaucrats, scribes, secretaries, and patrons of various sorts, all varieties of historical narrative were in great demand. In sum, parochial traditionalism and cosmopolitan imperialism came together in forging the classical historiographic tradition.*⁶⁹

Bøker, i den arabiske middelalderen, ble skrevet til og lest av den sosiale og politiske eliten. Som tidligere diskutert gjaldt dette også Usāmahs KI. De muslimske historikerne skrev også hovedsakelig om eliten i samfunnet, på grunn av deres posisjon i forhold til Gud. Menneskene

⁶⁵ Robinson, 2003, s. 114.

⁶⁶ Hirschler, 2006, s. 43.

⁶⁷ Hirschler, 2006, s. 44.

⁶⁸ Robinson, 2003, s. 103.

⁶⁹ Robinson, 2003, s. 104-105.

i byene, og spesielt eliten, besatt en større mening med livet enn de som bodde på landsbygda. Som en følge av dette var det de betydningsfulle folkene som bodde i byene som lagde historien.⁷⁰ I byene var det patronatsystem og lojalitet som ble vektlagt på den sosiale rangstigen. En god klient var en klient som, selv om han oppnådde suksess, forble lojal mot sin patron.⁷¹ Historikerne så verden på en mer ensartet måte enn vi gjør i dag. Økonomi og samfunn var ikke skilt fra den politiske ordenen som på sin side var skapt av Gud, gjengitt av Profeten Muhammed og fullendt under ”de fire rettleidende kalifene”.⁷² Alle visste sin rolle i samfunnet som var bygget opp strengt hierarkisk, der kalifen og sultanen hadde guddommelig rett til å regjere. De mente at historien ikke utviklet seg i samfunnet på bakgrunn av generell fremgang eller konflikt mellom klassene, men gjennom Guds vilje. Gud virket gjennom eliten i samfunnet, og selv om han ikke ble nevnt i tekstene var han alltid til stede. Han var den ultimate patron.⁷³

Selv om Gud var den øverste patron og styrte store deler av samfunnet hadde fremdeles mennesket en fri vilje, og som det vil komme fram senere i oppgaven var det en faktor som ble tydeliggjort i KI. De fikk ofte sin belønning og eller straff enten i dette livet eller det neste. Gud var allmechtig og allvitende, men mennesket hadde en moralsk forpliktelse til å leve opp til satte standarder og Guds befaling. Dette førte til at en rekke historikere presenterte sine verk som en framstilling av menneskelige valg, der leserne skulle lære fra historien. Historien lærte folk en lekse, en formaning. Dette ordet på arabisk *‘ibra*, flertall: *‘ibār*, finnes som kjent i tittelen til Usāmahs KI. Det var og en idé som dukket hyppig opp i introduksjonen til andre historiske verk.⁷⁴

*What is distinctive about Islamic historiography is not that God’s will is seen to determine history, nor that God makes His will manifest through human and natural events [...] what is distinctive about the tradition is the meaning it attaches to these events and, perhaps to a lesser extent, the way God was made to work on earth.*⁷⁵

KI kan på bakgrunn av denne informasjonen settes inn i en *ta’rīkh* tradisjon. Det kan være problematisk å plassere kilden inn under den ene eller andre definisjonen fordi den innehar

⁷⁰ Robinson, 2003, s. 105 og 124.

⁷¹ Robinson, 2003, s. 127.

⁷² Robinson, 2003, s. 128. ”De fire rettleidende kalifene” var de i følge sunnimuslimsk tradisjon de fire første til å følge Muhammed. Her kommer også det første skille mellom sunni og shia, da sistnevnte mener at Ali og ikke Abu Bakr, som ble den første kalif, var Muhammeds rette etterfølger.

⁷³ Robinson, 2003, s. 129.

⁷⁴ Robinson, 2003, s. 130. Wehr, 1994, s. 686-687. *i ‘tibār* kan tolkes i retning respekt, selvrespekt og ære, mens flertallsformen (*-āt*) går inn på Cobbs måte å tolke ordet på; betraktninger, refleksjon, forventning.

⁷⁵ Robinson, 2003, s. 131.

elementer fra både *adab* og *ta'rīkh*. I den komparative analysen der KI settes inn i en litterær kontekst kommer jeg til å arbeide ut i fra *ta'rīkh* kilder, og dermed sammenlignes den på bakgrunn av nettopp sistnevnte begrep. Denne måten å gjøre det på kan forsvares med at det er mest hensiktsmessig å gjøre det på denne måten, da boken oppfyller flere av kriteriene for å være en historisk middelalderkilde fra Midt-Østen.

1.3.2 Tre muslimske krønikeskrivere

For å få en forståelse av KI, hvilken type kilde det er, hvorfor Usāmah ordlegger seg som han gjør og i hvilken posisjon KI står i, vil det være mest hensiktsmessig å sette den inn i en litterær- i tillegg til en historisk kontekst. Den historiske konteksten vil hjelpe til med å plassere KI i tid og rom, og det er veldig viktig for den overordnede forståelsen. Ved å sette den inn i en litterær kontekst vil innholdet i tillegg bli løftet opp og speilet i lys av samtidige kilder. Det som vil komme ekstra tydelig fram er hvordan Usāmahs bruk av religiøse utsagn blir konkretisert. Siden det å skulle analysere religiøse begreper er en veldig lite håndgripelig oppgave, vil konteksten hjelpe til med å utdype, eller virkeliggjøre diskursen som kommer fram. Særlig gjennom å analysere tre forskjellige kilder, fra hver sin tid, vil diskursen komme ytterligere til syne.

Kildene er tidsmessig nære hverandre samtidig som tidsrommet mellom dem og hendelser i samtiden virker inn på den enkelte forfatters oppfattelse av hva som skjedde. Begrunnelsen for valget av disse kildene ligger i deres tilgjengelighet samt at de til tross for å være unike kan sammenlignes med KI fordi de er skrevet til dels innenfor samme tradisjon. Det som er spesielt med arabiske historietekster generelt fra denne tiden er at de ved første øyekast kan virke kaotisk arrangert og at de inneholder mange ulike elementer; narrativer, uavhengige anekdoter, direkte sitat, poesi og brev.⁷⁶ Reynolds skriver at det kanskje er bedre å forstå disse kildene "not [as] a chaotic jumble devoid of personalities, but [as] a discourse of multiple texts."⁷⁷ Med det i bakhodet plasserer KI seg, som tidligere nevnt, i den historiske tradisjonen sammen med de andre. Utfordringen har vært å finne kilder som ikke skiller seg i for stor grad fra KI for bedre å se etter likheter og ulikheter i likhetene. Samtidig representerer de hver sin "tid" slik at utviklingen av den muslimske diskursen samt forholdet til kristne og korsfarere

⁷⁶ Hirschler, 2006, 5.

⁷⁷ Reynolds, 2001, s. 30.

kommer bedre fram. Dette vil være med å sette KI inn i en tradisjon samtidig som den komparative analysen vil være med på å fremheve særegenheten i KI. Med det i bakhodet har valget falt på tre krønikeskrivere fra Syria. Kildene som skal analyseres er *Dhaīl Ta'rīkh Dimashq* fra rundt 1160 av Ibn al-Qalānisī, *al-Fath al-qussi fi'l-fath al-quḍsi* ferdigstilt i 1193 av 'Imād al-Dīn og *al-Kāmil fi'l-Ta'rīkh* som var ferdig i 1231 og forfattet av Ibn al-Athīr.⁷⁸

Dhaīl Ta'rīkh Dimashq fra nå omtalt som DTD var den første kilden fra muslimske historikere som omhandlet korstogene. Den gjengir i tillegg til kriger mellom muslimer og korsfarere også kampsituasjoner muslimer i mellom, og muslimer i møte med andre grupperinger. Dermed gir den i likhet med KI et innblikk i situasjonen i Syria også utenom korsfarernes inntog, noe som er svært nyttig i forståelsen av hvordan korstogene ble oppfattet. *Al-Fath al-qussi fi'l-fath al-quḍsi*, heretter FQFQ, er en annerledes kilde som bærer preg av å være ferdigstilt rett etter det tredje korstoget. Den muslimske diskursen benyttet gjør at det er mye å jobbe med, og er også hovedgrunnen til at den kan sammenlignes med KI. Disse to kildene skiller seg ut med hvordan bruken av religiøse utsagn vektlegges i beskrivelsen av forskjellige hendelser. *Al-Kāmil fi'l-Ta'rīkh*, forkortet til KT, er den mest annalistiske kilden av disse fire. Det interessante i denne kilden ligger i bruken av muslimsk diskurs i slutten av hvert år, der det ramses opp hvem av betydning som døde. Bakgrunnen for å ta med denne kilden er at den ble ferdigstilt førti år etter FQFQ, og dermed baserer den seg på mange av de andre kildene. I tillegg er det interessant at forfatteren ikke er kategorisk positiv i sin omtale av Saladin, da hans familie stod på Nūr al-Dīn og zangiddynastiets side.⁷⁹

Gabrieli mener at det hos de muslimske krønikeskriverne ikke var vanlig å skrive om fredstid i beretningene. Det var mange fortellinger knyttet opp til korstogene, men de var som oftest rene beskrivelser over hva som inntraff i kampsituasjon, som for eksempel bakholdsangrep eller plyndring. Dette var noe som gikk igjen helt fra den første som nedtegnet korstogene, Ibn al-Qalānisī, til senere forfattere som blant andre Ibn al-Athīr. Kun navnene på de som var i kamp forandret seg.⁸⁰ Selv om dette er delvis rett, vil jeg si meg uenig i denne påstanden. Det er mye som kan trekkes ut i fra kildene dersom man setter seg systematisk inn i dem. Gabrieli påpeker at de arabiske krønikeskriverne var mye dyktigere i sin fremgangsmåte enn sin kristne motpart. Dette var fordi de hadde studert historiesjangeren mer inngående og var

⁷⁸ Gabrieli, 1969, s. xxvi-xxx.

⁷⁹ Richards, 2006, s. 2-3.

⁸⁰ Gabrieli, 1969, s. xvi.

mer profesjonelle i sin tilnærming. Samtidig var de mer ensrettet i forhold til sitt arbeide enn de kristne; de konsentrerte seg kun om den arabiske siden av forholdene.⁸¹

Når det gjelder den religiøse diskursen er det interessant å se at den særlig får utfolde seg i beskrivelsen av det tredje korstoget. Dette kan ses hos blant annet Bahā' al-Dīn i sin biografi om Saladin, men også hos 'Imād al-Dīn. Førstnevnte åpner med å referere fra ḥadīth⁸² for deretter å sette Saladin inn i religiøs kontekst. Bildet som ble tegnet av Saladin var til tider heller som en sterk religiøs leder for folket enn som en edel ridder. Karakteristisk i muslimsk historieskrivningen var beskrivelsen av trofastheten til sine patroner, noe som kommer til syne også i omtalen av kristne ledere som Bohemond, Konrad av Montferrat og Fredrik II.⁸³

I forhold til religiøs argumentasjon og utsagn, er det tydelig å lese at arabiske krønikeskrivere utover korstogstiden brukte en større grad av religiøse utsagn og koransitater for å bygge opp under forskjellige seire over korsfarerne.⁸⁴ Disse utsagnene kan blant annet ses i forlengelse av Saladins lidenskap til jihad. Både 'Imād al-Dīn og Bahā' al-Dīn skrev bøker om jihad til Saladin som han studerte nøye.⁸⁵ Selv om religionen er en faktor hos alle er bruken av religiøse uttrykk og opptrappingen av den muslimske diskursen opp mot det tredje korstoget ekstra påfallende. Det vises tydelig i KI der Usāmah ved flere anledninger prøver å vise til sin posisjon som muslim i det syriske samfunnet. I FQFQ kommer det ekstra tydelig fram i beskrivelsen av korsfarerne, men også i forhold til Saladin. I de to andre kildene er religionen en like stor del av forfatterens liv, men behovet for å skille seg ut fra eller sette seg inn i en spesifikk tradisjon er mer fraværende. Dette er et aspekt som vil bli belyst i den komparative analysen av de fire kildene, der de tre vil bli satt opp i mot KI for å gi en bedre oversikt. Dermed vil hver kilde bli analysert i lys av KI, og dermed er det sistnevnte kilde som setter dagsorden for hvordan analysen vil bli seende ut.

⁸¹ Gabrieli, 1969, s. xx.

⁸² Gabrieli, 1969, s. 87. Ḥadīth er uttalelser om hvordan profeten Muhammed levde og hva han sa, som har gjennomgått kritisk lesning, og har en rekke med garantister. De ble nedskrevet rundt det åttende og niende århundre og er samlet i forskjellige bøker som for eksempel al-Bukhārī. Dette var for å etablere en autensitet rundt Muhammed og hans liv. De har blitt brukt og brukes i dag til å tolke Koranen.

⁸³ Gabrieli, 1969, s. xviii-xix.

⁸⁴ Gabrieli, 1969. Ved å lese de forskjellige oversettelsene i boken kommer det fram en økning opp mot det tredje korstoget.

⁸⁵ Robinson, 2003, s. 122.

2 Kampen om territorium

For å få en viss forståelse over hendelser i de arabiske historieskrivernes samtid vil det være hensiktsmessig å gi en kort oversikt over den arabiske verden i tiden under korstogene. I det følgende vil jeg dermed se på forholdene i og rundt Syria fra det første fram til det tredje korstoget. Som en innledning til analysen vil jeg også gi en kort historisk oversikt over hvordan forholdene var i det KI ble forfattet, hvordan Usāmah levde og hvilke hendelser han var en del av. For å få til en god analyse mener jeg dermed det er viktig å se kort på de historiske rammene rundt hans forfatterskap, og dermed få et lite innblikk i Usāmahs liv og i tiden han levde.

2.1 Den arabiske verden i tiden under korstogene

I det følgende vil jeg ikke gå inn på hvem eller hva som var årsaken til korstogene, men heller se på hvordan den arabiske verden var bygget opp i det det første korstoget ble erklært. Videre vil det tas hensyn til hvordan denne verdenen forandret seg fram til det tredje korstoget og muslimenes tilbakeslag mot korsfarerne. Helt siden starten av den muslimske ekspansjonen bodde det kristne av forskjellige trosretninger i Midt-Østen og Syria. I tillegg hadde muslimene i de siste hundre årene i Syria, Egypt, Irak og Persia vært vant med kristne fyrstedømmer i Antiokia,⁸⁶ og Mesopotamia, samt kristne protektorater i Aleppo og deler av indre Syria. Muslimer og kristne levde side om side, spesielt etter immigrasjonen av armenere til Nord-Syria. Dermed brakte det liten oppsikt i den arabiske verden da nyheten om at kristne hærer var på vei over Anatolia for å ta tilbake de kristne områdene.⁸⁷ Den eneste som ble alarmert av dette var den muslimske prinsen i Antiokia, Yāghī Siyān. At de som var på vei var ”frankere” og ikke grekere, var av liten betydning. Korsfarenes okkupasjon av Antiokia og Edessa gjenopprettet kun *status quo ante*, slik det var før.⁸⁸ For å forstå denne mottagelsen er det nødvendig å tegne et bilde over området og hvem som styrte hva.

⁸⁶ Antiokia ligger i dag på tyrkisk side ved grensen til Syria.

⁸⁷ Gibb, 1935, s. 740.

⁸⁸ Gibb, 1935, s. 741.

2.1.1 Fra en fragmentert arabisk- til en samlet muslimsk verden

Under det første korstoget i 1095 var den arabiske verden fragmentert og delt mellom forskjellige ledere. Innad i Syria var det en kompleks politisk situasjon som nesten nærmet seg anarki.⁸⁹ Groussets formulering av tingenes tilstand er veldig oppklarende for hvordan situasjonen var i korsfarernes møte med Midt-Østen: ”L'anarchie musulmane et la monarchie franque.”⁹⁰ Det var seks hovedmaktsentre som var i konflikt med hverandre i det ellefte og utover de første tiårene av det tolvte århundret. Disse seks var fatimidene i Egypt, lokale arabiske klaner og prinser, seljuktyrkerne, det tyrkiske militære eller emirene, de uavhengige ikke-seljuktyrkiske klanene og til slutt den generelle befolkningen.⁹¹ For fatimidene, som var shiamuslimer, var det viktig å ha kontroll over Syria for å legge press på abbasidekalifene i Baghdad for å få gjennomslag for sitt religiøse styre. For dem var det viktig at det var Alis kalifat og ikke Abbas' kalifat som styrte fra Baghdad.⁹² Ved siden av dette var fatimidene veldig tolerante overfor andre retninger innen islam og andre religioner.⁹³ I Syria derimot møtte de motstand som riktignok ikke var av religiøs karakter, men tanken de arabiske prinsene hadde om å beholde sin uavhengighet. Dette holdt stand til rundt 1060 da de syriske prinsene mistet Aleppo, Tripoli og Tyr til lokale herskere. I 1070 tok tyrkiske hærer Damaskus og store deler av Palestina, inkludert Jerusalem. Dårlig styring fra tyrkernes side førte imidlertid til en generell tilbøyelighet mot fatimidene, og det kan se ut som enden på samarbeidet mellom de syriske prinsene og fatimidene ikke opphørte før Nūr al-Dīn kom i maktposisjon så sent som i 1146.⁹⁴

I løpet av det ellefte århundret var det en oppblomstring i migrasjonen av tyrkiske stammer fra det asiatiske steppelandskapet mot Vest-Asia. En av disse stammene var seljukene, og de klarte å bygge opp en sterk militær styrke som etablerte seg i områdene fra Persia, Irak og Armenia til Anatolia. De var strengt ortodokse sunnimuslimer og etablerte derfor et godt forhold til abbasidedynastiet i Baghdad. Dermed ble de automatisk fiender av

⁸⁹ Gibb, 1932, s. 14.

⁹⁰ Grousset, 1934, Overskrift til en artikkel om korstogene.

⁹¹ Gibb, 1932, s. 14.

⁹² Ali var i sunnimuslimsk tradisjon den fjerde kalif, men shiamuslimene mener han var den rettmessige arvtakeren etter profeten Muhammad.

⁹³ Gibb, 1932, står i ft 1 s. 15.

⁹⁴ Gibb, 1932, s. 14-17.

fatimidekalifene i Kairo.⁹⁵ I 1077 inntok Tutush Syria og Damaskus, og overtok samtidig Palestina fra fatimidene. Tutush var derimot ikke fornøyd med områdene han satt på og ville samtidig ha Khurāsān i øst og Aleppo i nord. I mai 1094 vant han over de samlede styrkene fra Aleppo, Edessa og Mosul, og Āq-Sunqur, generalen til Aleppo ble drept i angrepet. Tutush ble erklært sultan over Khurāsān i noen få måneder, men den 26. februar 1095 ble det satt i gang et motangrep fra Barkyāruq i nærheten av Teheran, og Tutush forsvant på slagmarken. Det var dette som møtte det første korstoget, hadde de første korsfarerne blitt møtt med Tutush sine samlede styrker ville nok historien sett annerledes ut.⁹⁶ Damaskus ble etter det delt mellom Tutushs sønner Radwān og Duqāq som hadde hver sin atabeg.⁹⁷ Ṭughdakīn var Duqāqs atabeg, og ingen stilte derfor spørsmål ved Ṭughdakīns eliminering av seljukstyret og overtakelsen av Damaskus etter Duqāqs død.⁹⁸

Zankis far, Āq-Sunqur, ble gitt styre over Aleppo av Malikshāh i 1086. Al-Malik al-ʿĀdil Nūr al-Dīn var sønn av atabeg Zanki, og som en del av zangiddynastiet overtok han regimet etter sin fars død i 1146. Det førte han inn i rollen som atabeg av Mosul og sultan av Aleppo. I 1154 klarte han å overta makten i Damaskus uten krigføring, og dermed ble han den første til å ha kontroll over store deler av området.⁹⁹ I løpet av 1130-40 hadde Zanki innsett at de arabiske landene måtte samles dersom de skulle klare å kjempe mot korsfarerne, og dermed snudde han oppmerksomheten mot Damaskus. Ved å ha kontroll over Syria ville han drive korsfarerne tilbake til havet og bort fra de arabiske områdene. Zanki og Nūr al-Dīn var tyrkere, og det var også den sosiale og militære organiseringen, selv om kulturen fremdeles var arabisk. Saladin, som selv var kurder, kom i kjølevannet av dette og videreførte bevegelsen til et tyrkisk herredømme da han overtok makten etter Nūr al-Dīn i 1174.¹⁰⁰ Saladin satte seg som mål å underlegge Egypt, Syria og øvre Mesopotamia enten hans muslimske rivaler, samt korsfarerne likte det eller ikke.¹⁰¹

⁹⁵ Gibb, 1932, s. 19.

⁹⁶ Gibb, 1932, s. 21.

⁹⁷ En atabeg "lærer" hadde ansvaret for å trene opp det militæret samt styre over sin provins. Siden atabegen hadde et patron-klient forhold til sin seljuk "konge", hadde han en mye større autoritet en vanlige generaler. Gibb, 1932, s. 23-24.

⁹⁸ Gibb, 1932, s. 24-25.

⁹⁹ Gabrieli, 1969, s. 68-70 og Lindsay, 2001, s. 7.

¹⁰⁰ Gabrieli, 1969, s. xiii, xxvii, xix.

¹⁰¹ Cobb, 2008, s. xxix.

2.2 Usāmah i historisk kontekst

Usāmah ibn Munqidh ble født 4. juli 1095, det samme året som pave Urban II erklærte det første korstoget. Han var barnebarn av Ali ibn Munqidh, en arabisk prins som i 1081 kjøpte byen og citadellet Shayzar av en kristen biskop, og etablerte et fyrstedømme der. Den tolerante politikken han drev overfor de kristne i området, satte ham og familien i et godt lys, og prinsene fra Shayzar ble ofte nevnt i krøniker fra Nord-Syria.¹⁰² På grunn av den strategiske plasseringen av slottet, var området et ettertraktet sted å styre fra. Familien holdt derimot stand mot en rekke angrep fra både korsfarere og muslimer fram til 1157 da området ble utsatt for et jordskjelv. De eneste overlevende fra jordskjelvet i Usāmahs familie var han selv og kona til et av hans søskenbarn.¹⁰³

Usāmah ble i utgangspunktet oppdratt til å skulle arve onkelen, Sultan, og bli herre av Shayzar, men omstendighetene ville det annerledes. Da Sultan fikk en sønn i 1131, ble Usāmah bedt om å forlate Shayzar og dra i eksil.¹⁰⁴ Derfra dro han til Homs, og begynte å arbeide for Zanki som sendte ham først til Mosul, deretter til Hama. I 1138 gikk han mot Zankis ordre og forlot Hama for å være med å beskytte sitt gamle hjem mot et angrep fra korsfarerne. Dette førte til at Usāmah stod uten en patron, og han dro til Damaskus. I perioden 1140-43 dro han ofte til områdene styrt av korsfarerne, blant annet Jerusalem, Acre, Haifa og Nablus. Det var i denne perioden han kom i kontakt med korsfarerne som han skriver om i KI.¹⁰⁵ I 1144 havnet han i politiske intriger og kom på kant med lederne i Damaskus, som førte til at han dro videre til Kairo for å arbeide med fatimidene.

I Kairo ble al-Hafiz ble hans nye patron, men alderdommen truet ham, og på slutten av 1140-tallet begynte Usāmah å se etter en arvtaker. Oppholdet i Egypt førte han inn i mange intriger, og den nye vesiren, al-Zafirs, kommandør, Ibn al-Sallār, var ivrig etter å gå til krig mot korsfarerne. Styrkene han hadde var derimot for små og han søkte å bygge en allianse med den kommende makten i Syria, Nūr al-Dīn. Dette sendte han Usāmah for å gjøre, uten at det endte med hell. I 1154 var Usāmah igjen nødt til å forlate Kairo, og uten særlige alternativer bar det tilbake til Damaskus, og Nūr al-Dīn ble hans nye patron. I 1164 ble han sendt til Husu

¹⁰² Gibb, 1932, s. 18.

¹⁰³ Gibb, 1932, s. 19.

¹⁰⁴ Cobb, 2008, s. xxv-xxvi.

¹⁰⁵ Cobb, 2008, s. xxvi.

Kaifā ved elven Tigris nord i Syria. Her ble han til Saladin kom til makten, da han nok en gang returnerte til Damaskus for å arbeide under sin nye patron som hadde tatt over etter Nūr al-Dīns død i 1174.¹⁰⁶

KI ble påbegynt mens Usāmah bodde og arbeidet i Husu Kaifā for Qara Arslan, en av Nūr al-Dīns vasaller. Etter å ha måttet flytte så mange ganger er det klart at han ikke var redd for konflikter. Cobb skriver:” [Usāmah] was never known to ignore the knock of a Machiavellian opportunity.”¹⁰⁷ Bortsett fra det var det for sine litterære verk Usāmah var mest kjent, og ikke sin politiske karriere. I det neste vil det derfor gjøres en analyse av hans mest kjente verk *Kitāb al-I‘tibār*.

¹⁰⁶ Cobb, 2008, s. xxvi-xxviii.

¹⁰⁷ Cob, 2008, s. xxviii.

3 Tekstanalyse av *Kitāb al-l'tibār*

3.1 Introduksjon

KI er delt opp i tre hovedkapitler, og det følgende vil analysere den første delen ”Wars, Travels and Other Experiences”, som går fra side 30 til 197. Samtidig vil det trekkes inn analyse fra andre og tredje del av boka. Andre del av boka er gitt tittelen ”Rare Anecdotes”, mens tredje del heter ”Usāmahs Hunting Experiences”. Grunnen til denne måten å gjøre det på er fordi første del er så pass mye mer omfangsrik enn andre og tredje, samtidig er de religiøse utsagnene som fremkommer veldig like i karakter. Det vil dermed ikke være hensiktsmessig og skrive dem inn i egne kapitler. Først velger jeg å gå nærmere inn på er de religiøse utsagnene som benyttes, og hvilken situasjon de brukes i. Med religiøse utsagn menes blant annet gjentakende setninger, koransitater og prisning av Gud. De religiøse utsagnene ser jeg på som virkemidler brukt av Usāmah for å forklare sitt eget religiøse ståsted, og dermed er det essensielt for å forstå hvor han plasserer seg selv i en religiøs kontekst. Han uttrykker også sitt religiøse ståsted ved å gjengi fortellinger om astrologi og overtro, i tillegg henviser han til sin far og sine ammer i oppveksten. Dette er historier jeg vil benytte meg av i analysen for å danne et mer helhetlig bilde av hvordan religion kommer til uttrykk i KI. I tillegg vil jeg gå nærmere inn på hvordan religionen speiles overfor både muslimer og kristne i teksten. Forholdet mellom kristne og Usāmah, og hvordan det fremstår i KI vil jeg ta for meg i et eget underkapittel. Dette fordi det skiller seg fra analysen av sitater og hendelser. Det vil dermed være aktuelt å se på hvordan de kristne og korsfarerne stilles i forhold til muslimene, hvordan de blir sett på som ”de andre”, om det egentlig er et markant skille, og i hvilken grad det eventuelt kommer til uttrykk. Samtidig vil det også bli tatt høyde for forholdet til de arabisk kristne som bodde i området.

Den første delen er den mest omfattende av de tre delene, med et omfang på rundt 170 av 230 sider i boka. Dermed vil også størsteparten av analysen gjøres i forhold til denne med innspill fra de andre som tidligere forklart. Krarup skriver at fortellermåten Usāmah bruker er uten hemninger. Den kan begynne kronologisk for deretter å bryte opp med kronologien, KI kan heller ikke ordnes etter saklige synspunkter, dermed kan det virke som om hele boken er basert på tankeassosiasjoner. Bakgrunnen for denne framstillingen er ukjent, men det kan tyde

på at Usāmah har gjort spredte nedtegnelser gjennom mange år, og har hatt problemer med å samle stoffet til en helhetlig fortelling.¹⁰⁸ Siden kilden dermed ikke er skrevet kronologisk velger jeg å se bort i fra en slik tilnærming selv. Det jeg velger å gjøre er i stedet å gå induktivt til verks og prøve å knytte episoder og begreper beskrevet i kilden sammen for å lage en oversiktlig oppgave. For å få en oversikt over bruken av disse religiøse utsagnene, og å sette dem inn i en kontekst, velger jeg å prøve og systematisere dem. Hele boken ble skrevet under ett rundt siste del av leveårene hans, dermed tar jeg utgangspunkt i at utsagnene mest sannsynlig brukes med den samme betydningen gjennom hele teksten.

I gjennomgangen vil Usāmahs forhold til andre muslimer og arabere trekkes fram. Dette for å se hvorvidt den religiøse diskursen forandret seg i omtale av muslimer i forhold til for eksempel korsfarere. I tillegg vil det gi et innblikk i hvordan muslimene forholdt seg til hverandre uten en direkte innflytelse fra ”de andre”, som her vil være kristne generelt; førstegangs korsfarere, de som hadde vært der i flere generasjoner og arabiske kristne.

3.2 Religiøse utsagn

Med underkapittelet *religiøse utsagn* vil jeg først og fremst se nærmere på gjentakende formler, bruken av predestinasjon og koransitater. Det vil også bli sett nærmere på fornærmende utsagn der Gud brukes som en faktor, samt hvordan Gud brukes som forklaring på hvorfor skaperverket er som det er. Først vil jeg gå nærmere inn på gjentakende formler som forekommer i forskjellige varianter, men som jeg antar er vanlig å bruke bak en setning av forskjellig karakter. De blir kanskje også brukt fordi det er en måte å anvende språket på som kanskje ikke alltid er gjennomtenkt eller brukt med tanke på religion. På lik linje med europeiske språk, finnes det en rekke religiøst ladede uttrykk i arabisk som blir brukt veldig ofte selv om det ikke er religiøst gjennomtenkt, og til tider vil de få en annen betydning. Eksempler på dette er uttrykk som *inshā’ allāh*, *wa-allāh* og *il-hamdu lillāh*. *Inshā’ allāh* er det mest kjente uttrykket og kan knyttes opp til predestinasjon, betydningen er ”hvis Gud vil”. Det brukes i dagligtale om hendelser som skal skje. *Wa-allāh* betyr ”ved Gud” og blir brukt både som et bekreftende og som spørrende ord, mens *il-hamdu lillāh* betyr ”Gud være lovet” og blir brukt som svar på spørsmål om tingenes tilstand. Dette kan henvise til vår bruk av

¹⁰⁸ Krarup, 1950, s. 10.

blant annet uttrykket ”Gud skje lov”, som de færreste i dag legger noe særlig stor religiøs vekt på ved bruken av. Det samme gjelder de arabiske uttrykkene brukt i dag, men hvor stor vekt det ble lagt på det religiøse innholdet på Usāmahs tid er umulig å vite. Sannsynligvis var det mange formler som ble brukt uten tanke for at det var spesifikt religiøst, men dette vil jeg komme tilbake til i neste kapittel. Det kan også virke som om Usāmah til tider skriver de religiøse formlene på vel overveide plasser. Dette kommer fram i teksten nedenfor.

3.2.1 Gjentakende formler

Med gjentakende formler menes utsagn eller formler som stor sett blir satt etter et navn gjengitt i fortellingen, men det kan også være et utsagn for å forklare Guds storhet eller for å forklare hvorfor en hendelse fikk et spesifikt utfall. Disse formlene er veldig ofte like og kommer igjen mange ganger i løpet av teksten. Den første formelen jeg vil se nærmere på er en formel som går igjen gjennom hele boken, og som hovedsakelig blir brukt om avdøde muslimer; ”may Allah’s mercy rest upon his/their soul!”. Den forekommer også i et litt annet ordelag om korsfarerne. Hitti nevner spesifikt at dette utsagnet ble brukt av arabiske forfattere etter benevnelsen av en avdød muslim (KI, 25). Ved gjennomgang av kilden viser det seg at det ikke er noe som uten unntak går igjen i teksten. Det framkommer i boken at det er enkelte som får tilegnelsen mens andre ikke. Dette kan stemme overens med en senere fotnote av Hitti på side 41 i KI. I dette avsnittet blir først og fremst ”may Allah’s curse be upon them!” formelen brukt mot korsfarerne. Hitti forklarer utsagnet med at det er en oversettelse av ordet *la’anahum allāh* som gjennomgående ble brukt av Usāmah når ordet franker ble nevnt. Det virket som en forbannelse av det onde, og stod i motsetning til velsignelsen og nåden som ble brukt etter navnene til prominente muslimer og Profeten (KI, 41). Tidligere i teksten skrev Hitti at tilegnelsen gikk til alle avdøde muslimer, mens her er det kuttet ned til de prominente. Ut i fra det Usāmah har skrevet kan det virke som han bruker formelen fortrinnsvis bak familiemedlemmer og personer han har hatt et godt forhold til. Nedtegnelsene fra de ti årene han bodde i Egypt vitner om Usāmahs selektive bruk da kun en person fikk formelen ” may Allah’s mercy rest upon his soul!” bak navnet. Spesielt er det at han arbeidet for al-Malik al-‘Ādil,¹⁰⁹ og aldri gav han betegnelsen en eneste gang. Dette kan begrunnes med at Usāmah ble beordret til å følge hans ordre av fatimidekalifen al-Zāfir (KI, 32). Om det er et resultat av forglemmelse eller om han ikke mente de var verdige til å få formelen er vanskelig å si, men

¹⁰⁹ Al-Malik al-‘Ādil var vesir i Kairo under fatimidedynastiet (KI, s. 32).

med utgangspunkt i hvor opptatt han ellers var av religion og graderingen av hvem som var mer gudfryktige enn andre, kan det virke som intendert fra Usāmahs side.

En annen forklaring er at enkelte av personene fremdeles levde i det boka ble forfattet, og formelene ble gitt til avdøde muslimer. Dette er om kanskje ikke usannsynlig, veldig lite trolig. Et eksempel som kan trekkes frem er en hendelse der Usāmah deltok i kamper mot banu-Qaraja.¹¹⁰ Banu-Qaraja hadde samlet en rekke tyrkere samt andre og gikk til angrep på befolkningen i Shayzar. En av Usāmahs menn gikk alene til angrep, og i det han snudde seg fikk han et sverd i strupen som førte til hans umiddelbare død (KI, 74). I denne historien er det påfallende at Guds navn ikke blir nevnt en eneste gang i løpet av fortellingen, hverken i forhold til kampen eller personene involvert.

Videre er det interessant å lese at selv om det i KI er naturlig å bruke motsatt benevnelse om korsfarerne er heller ikke dette en konsekvent handling. Enkelte ganger er det opp til flere korsfarere som ble nevnt i teksten med navn uten at formelen blir brukt. Andre ganger igjen er det nok å skrive fellesbetegnelsen for korsfarerne, frankere, for så å tilføre formelen.¹¹¹ En historie som vitner om Usāmahs bruk av benevnelsen er fra da en ung mann ble straffet av korsfarerne for sin oppførsel. På vei til Jerusalem traff Usāmah en ung blind muslim. Han fortalte Usāmah at han og moren hadde gjort en rekke kupp mot korsfarerne og sammen hadde de samarbeidet om å snikmyrde det de omtalte som frankiske pilegrimer. Til slutt ble han stilt for korsfarerrett, der de fylte en tønne med vann og bandt sammen armene til mannen og senket ham ned. Dersom han var uskyldig ville han synke og dersom han var skyldig ville han flyte. Mannen gjorde sitt beste for å synke, men klarte det ikke, dermed var straffen å få brent ut øynene. Til dette skriver Usāmah: "This case illustrates the kind of jurisprudence and legal decisions the Franks have – may Allah's curse be upon them!" (KI, 168-169). En tredje formel som blir brukt en del gjennom kilden er "a devil of a Frank". I en historie der en leopard dreper korsfareren sir Adam blir sir Adam omtalt som en av de frankiske djevlene. I en kirke i Hunāk var det en leopard som pleide å hoppe opp i vinduet og legge seg til å sove på dagtid. En dag gikk sir Adam til angrep på leoparden, men det gikk galt og i det leoparden så sir Adam hoppet den på ham slik at han brakk nakken og døde. Bakgrunnen som her blir

¹¹⁰ Banu-Qaraja var to brødre som styrte over hver sin by, Homs og Hama, som ikke ligger så langt fra Shayzar (KI, 41).

¹¹¹ Dette står blant annet på side 41 i KI, men på neste side nevnes de igjen i samme ordelag uten å bli gitt noen betegnelse.

oppgitt for tittelen tillagt sir Adam er hans uvennskap med en leopard som igjen fører til hans død (KI, 140-141). Dette eneste gangen sir Adam blir omtalt boken, og dermed oppgis det ikke noen andre grunner for hvorfor han ble sett på som en av de frankiske djevlene. Det er opplagt at Usāmahs mening bak formelen lå i at han ble drept av en leopard fordi han var en frankisk djevel. Formelen kom ikke på bakgrunn av hans oppførsel mot leoparden. Sir Adam fikk som fortjent.

3.2.2 Bruken av Gud i utsagn

De fleste hendelser og utfall av kamper og situasjoner blir tilskrevet Gud. Det jeg vil se nærmere på her er hvordan Usāmah bruker Gud i kampsituasjoner, og dermed også legitimerer enkelte hendelser ved å vise til Ham. Det kan godt være at dette kun er uttrykk som ligger i språket, men det er også nærliggende å tro at der det blir nevnt er det med overlegg. Det kommer ulikt fram i forskjellige historier, men en jeg velger å trekke fram er historien om to kurdiske brødre kalt Badr og ‘Annāz som deltok i kamp sammen med Usāmah mot korsfarerne.¹¹² Sistnevnte av brødrene var, i følge Usāmah, liten og svak å se til. Etter kampen ble hodene til korsfarerne kuttet av og brukt som trofé, og ‘Annāz kuttet i likhet med de andre av et hode som han festet til hesten sin. I møte med resten av hæren sa han følgende: ”Worthy of admiration is Allah because of what happened between me and him who resulted in my killing him!” (KI, 145-146).¹¹³

Gud ble ikke bare brukt i forhold til å underbygge hendelser gjort av muslimer, her er det interessant å se på hvordan hans navn også brukes i forhold til mer ufine utsagn. Hendelsen Usāmah her beskriver er fra da han var ung og Shayzar ble angrepet av assasinerne.¹¹⁴ Usāmahs søskenbarn ble beordret av assasinernes leder til å hente alt av verdi inne i slottet hvis han ville unngå å bli drept. Han gjorde som han ble fortalt, men inne i slottet ble han

¹¹² Det er ikke oppgitt i kilden når dette salget fant sted.

¹¹³ Det hører med til historien at det var sin egen brors hode han hadde kuttet av. Da han oppdaget det ble han så flau at han rømte fra Hama og kom aldri tilbake. Usāmah understreker i KI at det var ikke han som hadde drept broren.

¹¹⁴ Dette skjedde ifølge Hitti i 1109, da var Usāmah bare 14 år gammel.

stoppet av en tante som kom inn i full rustning.¹¹⁵ Hun spurte hva han holdt på med og han svarte at han ville ta med seg det han kunne og flykte fra Shayzar. Til dette svarte hun:

”What a wretched thing thou doest! You leavest thy uncle’s daughters and the women of thy family to the ravishers and goest away! What kind of life will thine be when thou art dishonored by thy family and when thou fleest away, leaving them? Get out, fight on behalf of thy family until thou art killed in their midst! May Allah do this and that with thee!” (KI, 153)

Siste utsagnet indikerte, i følge Hitti, at hun forbannet han kraftig. Ved flere anledninger skriver Usāmah ”din sånn og sånn” istedenfor å gjengi hva de egentlig sa, dette mest sannsynlig fordi han ikke ville skrive de verste uttrykkene som kunne komme fram i enkelte situasjoner. En historie som beskriver nettopp dette siste er fra en fortelling Usāmah gjengir der han gjenspeiler forundring over hvordan mennesker reagerer på situasjoner. Det var en slave ved navn Şandūq, som tjenestegjorde for Usāmahs onkel, Sulṭān. Han var fryktelig redd for slanger og da Usāmahs far konfronterte han med dette svarte han at det var ingenting rart med det da hans mester, som var en ekte helt, var dødelig redd for mus. Til dette svarte Sulṭān, som overhørte samtalen: ”May Allah blight thee, thou so and so!” (KI, 171).

Usāmahs forundring over Guds skapelser

Allah (mighty and majestic is he!) has created his creatures of different categories, varying in nature and temperament: among them are the white and the black, the beautiful and the ugly, the tall and the short, the strong and the weak, the brave and the coward – all according to his own wisdom and universal power (KI, s. 134).

I det følgende er det nærliggende å se på noen av de mange sitatene som ble brukt i forhold til forskjellige hendelser. Disse kan også ses på som formler i den forstand at de er noen lunde like og gjentakende. I tillegg til at de brukt for å forklare hendelser, var de samtidig med på å forklare hvorfor mennesker var grunnleggende annerledes, og ikke bare handlet ulikt i de forskjellige situasjonene. Historiene varierer litt, og i det følgende velger jeg å vise til hvordan dette kommer til uttrykk i helt ulike beretninger.

¹¹⁵ Dette er interessant spesielt med tanke på den senere gjennomgåelsen av ‘Imād al-Dīn der han skriver om korsfarerkvinner som deltok i krig. Dette indikerer at også muslimske kvinner deltok i kamper dersom det var nødvendig.

Usāmah gjengir en hendelse fra da en tyrker som ble truffet av en pil. Tyrkeren ble ikke skadet, men han gikk allikevel i bakken og de måtte hente en lege for å se på såret. Han konstaterte at det ikke var særlig farlig, men dersom han ble truffet igjen ville han mest sannsynlig dø. Det skjedde og tyrkeren falt om selv om det andre såret var mindre enn det første. Denne tyrkeren var en stor mann, derfor var Usāmah forundret over at han ikke tålte mer (KI, s. 134). En lignende historie handlet om to brødre som leide en mølle som de måtte betale 800 dinarer for. Den ene broren ble stukket av en veps og svedde en stund mellom liv og død. Etter han kom til hektene igjen nektet han å dra tilbake for å jobbe videre. Broren ville det annerledes, og til slutt ble han overtalt. Han dro opp igjen og ble nok en gang stukket av en veps, denne gangen døde han (KI, 135). Disse to beretningene, mener Usāmah, handler mye om det samme, og som forklaring på hendelsene skriver han at Gud har stått bak all skapelse, det gjelder like mye de svake som de sterke. Usāmah omtalte også heltedåder og historier om sterke menn i KI. De følgende historiene oppgitt i KI gjengir menn som var barske i kamp, men besvimte ved synet av blod. Det grepet gjorde Usāmah for å underbygge historien om en mann ved navn Ali som fikk en verkefull blemme på foten slik at tærne falt av. Legen sa at han måtte kutte av beinet dersom han ville leve. Dermed satte han i gang å sage over sin egen fot. Dette til sammenligning med andre som var av mye svakere karakter, selv om de var dyktige på sine områder. Til dette skrev Usāmah: "Exalted is he who made his creatures of different categories! For can the endurance of this man and the strength of his spirit be compared with the faint-heartedness and feebleness of those others we discussed?" (KI, 176). Usāmah unnskylder her de to første med at alle er Guds skapninger, men samtidig er det en viss latterliggjøring av hvordan sterke menn ikke tåler synet av blod. Mest av alt kan det virke som om Usāmah valgte å gi disse type hendelsene så stor plass på bakgrunn av sin forundring over Guds skaperverk.

3.2.3 Predestinasjon i islamsk tradisjon

Predestinasjon står og har alltid stått sterkt hos muslimene. Det bygger på Guds vilje og uttrykket *inshā'allāh* ligger som en grunnstein i språket. Hos Usāmah er det heller intet unntak. Predestinasjon er det gjennomgående temaet i hele boken, om han skriver om

jakterfaringer eller kriger (KI, 70) viser han til at det ikke har noe å si hva du velger eller gjør, til slutt bestemmer Gud din skjebne ut i fra hans absolutte vilje som ingen står over.¹¹⁶

Usāmah gjengir en beretning fra sine dager i Kairo der han forteller om hvordan han valgte å gripe inn i en situasjon etter et planlagt attentat på vesiren, al-‘Ādil. Han gjorde selv et valg om å redde en sudanese som hadde vært del av en konspirasjon. Sudaneseen lå gjemt på taket av Usāmahs hus fordi han hadde vært med på plottet som al-Zāfir hadde mot al-‘Ādil, og dermed var han på flukt fra al-‘Ādils væpna menn. Usāmah hjalp ham ut av den vanskelige situasjonen (KI, 33).¹¹⁷ Her viser Usāmah til at han selv valgte å gripe direkte inn i en hendelse. Dette passer igjen med tanken om hvordan historie og menneskets frie vilje skulle komme til uttrykk i det skriftlige.¹¹⁸ Gud var som tidligere nevnt historiens midtpunkt. Historien skulle ikke nødvendigvis forklare menneskets handlinger, dens oppgave var å eksemplifisere vedtatte sannheter som igjen skulle lære folk moral gjennom fortellinger.¹¹⁹

Som tidligere nevnt gav ikke Usāmah formelen ”må Allahs nåde hvile over deres/hans sjel” til noen i sine nedskrivelser fra Egypt, selv om han arbeidet for al-‘Ādil en tiårsperiode. I avsnittet før dette skrev Usāmah at det var Guds vilje at konspiratorene kom seg unna. Mye tyder derfor på at forholdet mellom Usāmah og al-‘Ādil ikke kan ha vært det beste. Samtidig må det at Usāmah hjalp til være et av unntakene, for i det følgende avsnittet forteller Usāmah at han ved en senere anledning satt i vestibylen i hjemmet sitt da det kom en ung mann og slo seg ned ved siden av ham. De hadde en samtale og Usāmah syntes han var både klok og interessant å diskutere med. Den unge mannen ble tilkalt av en annen og gikk sin vei. Usāmah sendte en mann etter for å se hvorfor han ble tilkalt, og al-‘Ādil beordret hode hugget av ham i det han så den unge mannen. Ordren ble straks utført, og ved spørsmål om hvorfor han ble henrettet fikk de til svar at han pleide å forfalske underskrifter (KI, 34). Usāmah bruker her ordet *subhān*, som i følge Hitti er et veldig vanlig ord i det arabiske språket og er et uttrykk for overraskelse,¹²⁰ noe som viser til at Usāmah selv ble meget overrasket over det den unge mannen foretok seg. Med de to historiene ville Usāmah samtidig understreke at hovedfokuset her var kontrasten mellom den unge mannen og sudaneseen som begge kom til ham, dette for

¹¹⁶ Hillenbrand, 1999, s. 260.

¹¹⁷ Her svarte Usāmah: ”May Allah increase thy bounty!” til sudaneseen, i følge Hitti en formel som tilsvarer ”tusen takk” hos oss. KI, s. 34.

¹¹⁸ Robinson, 2003, s. 129.

¹¹⁹ Robinson, 2003, s. 131.

¹²⁰ Wehr, 1994, s. 457. Ordet er ofte satt sammen og *subhāna llāh* er et uttrykk for overraskelse, men den egentlige betydningen blir da; pris Herren!, Herren være lovet! osv.

å forklare Guds allmektighet.¹²¹ For som han skrev: "Worthy of admiration, therefore, is he who determines the length of life and fixes the hour of death!" (KI, 34). Interessant her den totale hengivelsen til Gud. Han overlater alle hendelser til Gud og predestinasjon til forskjell fra forrige historie der han aktivt gikk inn for å hjelpe. Gud var mest sannsynlig med i begge fortellingene, men her viser Usāmah til at rettferdigheten seirer uansett om mennesket velger å blande seg inn eller holde seg borte. Selv om mennesket har en fri vilje, vil alltid Gud overstyre der Han mener det er nødvendig.

Usāmah åpner et avsnitt med et utsagn som han senere underbygger med en historie fra da de igjen lå i kamper mot assasinerne. Sitatet går som lyder: "If hearts could be purified from the evil of sins, and entrusted to him who knows unseen things, then men would realize that to be exposed to dangers of wars does not diminish the period of life inscribed beforehand." (KI, 192). Usāmah gjengir deretter en fortelling fra da de var i kamp og en venn ble angrepet med kniv av assasinerne. Usāmah og hans venn fant ham og var overbevist om at han var død. De tok ham med seg og la han inne i en moské, men etter hvert våknet han til seg selv igjen. Til dette skriver Usāmah: "But Allah (worthy of admiration is he!) decreed differently ... Blessed therefore be Allah who fixes destinies and determines the lengths of ages!" (KI, 192-193). En annen historie der predestinasjon blir nevnt som direkte medvirkende årsak på utfallet er historien om Shams al-Khawass og hans menn. De skulle ut og se etter avlingen utenfor Rafaniyya, og i det de slo opp telt ble de overfalt av en mann med en dolk. Han lurte dem inn i en felle som førte til at de ble tatt til fange av en rivaliserende herre. De unnslopp henrettelse etter å ha blitt fanget av 'Ali-Kurds menn,¹²² han satte derimot en høy løsepenge på dem. Dette var, i følge Shams al-Khawass, fordi deres predestinerte dager enda ikke var kommet (KI, 107). Det som er ekstra spesielt med denne historien er at det er en av de få historiene gjengitt der predestinasjon blir brukt som medvirkende årsak i kamp mellom muslimer, og da i tillegg muslimer som ikke var assasinere.

De fleste tilfeller der predestinasjon kommer til uttrykk er naturligvis i kampsituasjoner. Usāmah gjengir en historie der han deltok i kamp mot korsfarerne i 1124 i områdene rundt Apamea sammen med Shihāb al-Dīn og sistnevnte ble truffet av en pil som gikk gjennom nedre del av armen. Da Usāmah returnerte til Shayzar fant han Shihāb al-Dīn i det han prøvde

¹²¹ Dette er i følge Hitti, KI s. 34.

¹²² 'Ali-Kurd var herren til Hama. KI, s. 107.

å bytte bandasje på såret han hadde pådratt seg. Da kom Usāmahs onkel, Sulṭān, bort til ham og sa: "By Allah, thou shalt not take the bandage off thy wound except in thine own home." Dermed måtte Shihāb al-Dīn ri hjem til Hama¹²³ samme dag. Det gikk kullbrann i såret som førte til hans død bare to dager etterpå. Usāmah skriver at denne hendelsen skjedde fordi det var slutten på hans predestinerte dager (KI, 75-76). Her viser ikke Usāmah anger eller at onkelen angret på avgjørelsen. Kanskje er henvisningen til predestinasjon også en måte å unnskyldte egne handlinger. Uansett står predestinasjon sterkt i det muslimske samfunnet, og de følgende småhistoriene i KI er tillagt Usāmahs far. Usāmah gjengir flere anledninger der faren stod i fare for å bli drept, eller der hvor han ble hardt skadet. Dette var kun for å vise til at hans predestinerte dager enda ikke var kommet og at det var opp til Gud å bestemme hvem som skulle dø, og når de skulle dø (KI, 79-81).

Det fremkommer også en del historier der Usāmah ikke vil innrømme predestinasjon eller at hendelsene skjedde på bakgrunn av Guds vilje. Første fortelling omhandler en opplevelse han ble utsatt for som han skrev var en sammenblanding av guddommelig vilje samt mangel på erfaring i krigføring. Usāmah og al-Amīr Quṭb al-Dīn Khursu ibn-Talīl fra Hama, var på vei til Damaskus for å presentere seg selv for Nūr al-Dīn.¹²⁴ Da de ankom Homs bestemte Khursu seg for å dra via Baalbek, mens Usāmah ville dra via Ta'nīl for å besøke en kirke. I Ta'nīl fikk Usāmah beskjed om at en karavane var blitt angrepet, og at Usāmah måtte ri og møte Khursu i Libanonfjellene. Brigaden som hadde tatt karavanen viste seg å være korsfarere og Usāmah skriver at de gjorde et strategisk feil valg som førte til at to av deres riddere ble drept (KI, 183-184). Dette står i kontrast til det Usāmah tidligere har skrevet når det gjaldt menneskets innblanding i krigføring.

Det er ikke bare i forhold til kamper lengden på livet blir satt på spill. Usāmah tok også med historier rundt jaktepisoder og der folk var i kontakt med dyr. En fortelling som også kan knyttes opp til hvordan de predestinerte dagene ikke alltid er predestinerte er i historien om Sulṭān, og hans slave, Shammās, og deres møte med en løve utenfor Shayzar. På vei for å drepe løven møtte de Shammās som visste hvor løven gjemte seg. Sulṭān beordret Shammās å gå foran og vise vei. Slaven ble som følge av det angrepet og drept av løven, hvorpå de andre drepte løven (KI, 135-136). Med dette eksempelet mente Usāmah at de enkleste hendelsene

¹²³ Avstanden mellom Shayzar og Hama er på rundt 30 km.

¹²⁴ Nūr al-Dīn, lederen av zangiddynastiet.

kan føre til ens død når de predestinerte dagene er over (KI, 135). Ut i fra hvordan historien ble lagt fram virker det ikke som om dette var predestinerte dager, men mer i retning av hva onkelen hadde bestemt. Det er i tillegg en historie der Usāmah måtte kjempe mot en leopard og en løve, og han overvant dem begge. Igjen viser han til at hans predestinerte dager enda ikke var kommet (KI,136). Videre trekker også Usāmah seg ved en anledning fra ideen om fullstendig predestinasjon, og tillegger en slave skylden for at han selv nesten havnet i en ulykke. Historien er fra en kamp mot korsfarerne i 1137 der han fikk tildelt en rekke slag med sverd og så vidt overlevde, i motsetning til hesten som døde. Her legger han skylden på guddommelig vilje, men samtidig får stallgutten like stor del av skylden siden han ikke hadde festet håndtaket på bisselet bra nok, og dermed hindret Usāmah i å flykte fra fienden da det stod på som verst (KI, 172).

Et siste sitat som er verdt å bemerke seg er ingen historie, men fra Usāmahs eget syn på alderdommen. Som tidligere nevnt levde han til han ble 93 år gammel og dette kommer også tydelig til uttrykk i det han skrev. Det faktum at Usāmah selv ble så gammel tok han som et tegn på predestinasjon, siden han burde ha dødd i kamp. Men han var ikke videre overlykkelig for å ha nådd den høye alderdommen. Han skriver;

...my survival from all those horrors has resulted for me in something even more arduous than fighting and killing. To me, death at the head of an army would have been easier than the troubles of later life [...] Say, therefore, to him who seeks prolonged existence: Behold the consequences of long life and agedness [...] Destiny seems to have forgotten me.”(KI, 194-195).

Her vil det videre være nærliggende å se nærmere på det Usāmah ser på som guddommelig inngripen, som ikke skiller seg altfor mye fra predestinasjonsbegrepet men likevel ikke er det samme.

3.2.4 Guddommelig inngripen

*Victory in warfare is from Allah (blessed and exalted is he!) and is not due to organization and planning, nor to the number of troops and supporters.*¹²⁵

¹²⁵ KI, s. 177.

Ved guddommelig inngripen regnes utsagn som ikke direkte inngår i predestinasjon, men der Usāmah hyller Gud og understreker hans allmektighet ved tildels gjentagende utsagn men også gjennom oppbyggende setninger. Ved flere anledninger trekkes Gud inn i kampene mot korsfarerne, særlig dersom de går i muslimenes favør. Et eksempel på utsagn som kan framheves og bygger opp under Guds storhet og medvirke i kampsituasjon er der Usāmah skriver om sitt søskenbarn, Dhakhīrah al-Dawlah abu al-Qana Khitām. I kamp mot korsfarerne red han ut alene til han var midt blant dem, men kom seg ut uten en skramme fordi lansene ikke kunne trenge gjennom brynjen. Her skriver Usāmah; ”mysterious are the works of him who gives safety, the all-powerful one!” som nevnt ovenfor skriver ikke Usāmah her direkte om predestinasjon, her er det Guds allmektighet som blir fremhevet (KI, 88).

Flere utsagn kommer fram i forskjellige historier i boken, og i utdrag fra de to neste fortellingene bruker Usāmah Gud som svar på hvorfor hendelsene skjedde. Samtidig som det er forståelig å trekke inn religion her, drar han også noen uvanlige slutninger i forhold til guddommelig inngripen. Selv om begge er rettet mot korsfarerne, er han i den første historien ikke fiendtlig innstilt overfor ridderen som kommer, men mer undrende over Gud og hans valg slik jeg leser det. Den andre historien er delt mellom både det å være undrende, men også å vise sterke følelser mot korsfarerne. Dette kan ha sammenheng med situasjonen de forskjellige hendelsene oppstod i, men det kan også ha noe å si at den første handler om en enkelt person, mens den andre er om et samarbeid mellom en kristen og en muslimsk leder.

Den første historien Usāmah her gjengir er en ridders angrep på en gruppe muslimer. Isbaslar Mawdud, guvernøren i al-Mawsil slo seg sammen med Usāmahs far og onkel utenfor Shayzar og kjempet mot Tancred, herren til Antiokia. Sammen presset de korsfarerne fra vannområder, slik at de ikke fikk tak i vann. Etter noen dager uten vann trakk de seg tilbake til eget territorium, men en ridder red ut av rekkene og gikk alene til angrep på muslimene uten at dette førte til hans død. Noen måneder senere kom en ridder, som var på vei hjem til frankerland, til Shayzar med brev fra Tancred. Usāmah oppdaget at dette var den samme ridderen som tidligere gikk alene til angrep mot dem. Forundret over situasjonen skriver Usāmah; “Exalted is Allah who can do what he pleases as he pleases! Holding aloof no more retards fate than adventure hastens it.” (KI, 97-98). Dette spiller på Usāmahs sterke tro på Guds inngripen, men det kan også leses som han prøver å finne en god forklaring på hvorfor

Gud hadde satt i stand dette møtet. Etter angrepet er det overraskende at den kristne ridderen ikke ble skadet, mer overraskende er det at han valgte å komme og hilse på sine motstandere for å se hvem han hadde kjempet mot.

Den andre historien som er forunderlig i forhold til Usāmahs bruk av religiøse utsagn kommer fra fortellingen om da guvernøren i Aleppo, Lu'lu' al-Khadim, slo seg sammen med herren til Antiokia, Roger, for å sette opp en strategi for å lure muslimene.¹²⁶ Usāmah skriver her at strategien gikk ut på å dele muslimene, deretter skulle Roger dra ut med sin hær fra Antiokia og overvinne dem. Lu'lu' overtalte Isbaslar Bursuq til å sende 3000 ryttere til Aleppo grunnet misnøye blant befolkningen der. Roger overrasket soldatene og beseiret dem. Her skriver Usāmah at det var på grunn av guddommelig vilje at dette skjedde samtidig som han gir Roger formelen "may Allahs curse be upon him". I samme vending forbanner han også korsfarerne med samme formel. Videre skriver han, "Allah (exalted is he!) decreed that the Frankish captives who were taken in Kafartab be set free." Bakgrunnen for hvorfor de ble satt fri begrunner Usāmah med at emirene hadde delt dem mellom seg og holdt dem fanget til de kunne kjøpe seg fri (KI, 105-6). Dette er første og eneste gang i KI at guddommelig vilje ble utført til fordel for korsfarerne. Det er også verdt å merke seg at det skjedde gjennom et samarbeid mellom herren til Antiokia og guvernøren av Aleppo. Aleppo var under muslimsk styre, og dermed må de ha tjent på dette samarbeidet med korsfarerne. Dette skriver ikke Usāmah noe om, han henviser her kun til Guds vilje og inngripen i oppgjøret.

Det finnes en rekke eksempler gjennom boka der Usāmah fremhever guddommelig inngripen under krigføring. Den følgende beretningen omhandler korsfarernes bestemmelse for å erobre Damaskus. I følge Usāmah slo Baldwin I av Jerusalem og Roger herren til Antiokia¹²⁷ sammen hærene sine for et felles angrep på Damaskus. På veien stasjonerte Roger hundre menn i Kafartab for at de skulle holde oversikt med muslimene¹²⁸ i Shayzar og Hama. Da natten kom angrep muslimene korsfarerne i Kafartab i et bakholdsangrep, og Usāmah skriver, " ... and Allah (worthy of admirations is he!) gave victory to the Moslems, who killed all the Franks." (KI, 145). Her utdyper Usāmah Guds medvirkning til seier over korsfarerne. Etter bakholdsangrepet tapte også Roger kampene i Damaskus, og det var i følge Usāmah, på

¹²⁶ Roger var herren til Antiokia i tiden desember 1112 til juni 1119, KI, s. 105.

¹²⁷ Dette skjedde i 1113, KI, s. 144.

¹²⁸ Her bruker Usāmah ordet "muslim" spesifikt, selv om det også bodde folk med annen religiøs bakgrunn i disse byene. Den mest sannsynlige årsaken til det er nok for å skille mellom korsfarere og angrepet deres på muslimene. (...)

grunn av Guds forordning at muslimene også vant kampene i Damaskus:”By the decree of Allah (worthy of admiration is he!) the Moslems in Damascus, too, won the victory over the Franks [...] - praise be to Allah the lord of the worlds!” (KI, 144-145).

Det neste eksempelet skrev mest sannsynlig Usāmah for å gi et eksempel på kvinners kjærlighet for eventyr. Jeg vil derimot se bort i fra historien rundt den kvinnelige påvirkningen og heller fokusere på hvordan han argumenterer for at det var Gud som ordnet krigsbyttet til Shayzar. Fortellingen tar for seg en gruppe korsfarerpilegrimer som var på vei tilbake til Apamea fra Jerusalem, men i løpet av natten mistet de retningen og endte opp i Shayzar. De ble oppdaget av en av mennene i byen som hentet et sverd og gav beskjed til resten av innbyggerne at det var korsfarere der. De gikk ut, drepte korsfarerne og tok kvinnene, barna og sølvet de bar som bytte. Usāmah skriver:”... it was booty which Allah (exalted and majestic is he!) had delivered into the hands of our people.” (KI, 158-159).

Usāmah skriver at hver gang han ble sendt i krig mot tyrkerne spurte han onkelen om råd for krigføring, men han fikk alltid det samme svaret og det var at krig utfører seg selv. Usāmah ville derfor i det følgende prøve å bevise onkelens legitimitet i det utsagnet ved hjelp av utsagn rettet mot Guds inngripen. En historie som underbygger utsagnet var fra en dag han skulle følge onkelens koner bort fra Shayzar på grunn av varmen i byen. Faren og onkelen fulgte dem et stykke på vei før de snudde å dro tilbake til Shayzar. I mellomtiden stilte korsfarerne seg opp ved broen,¹²⁹ selv om dette var i fredstid, og de tok seg over og plyndret byen og tok gisler. Da Usāmahs onkel og far kom tilbake ropte de inn i landsbyen *allāhu akbar*,¹³⁰ og som en følge av det forvirret Gud korsfarerne så mye at de ikke fant veien tilbake over elven og flere druknet på grunn av rustningen de hadde på seg (KI, 177-179). I følge Usāmah var hans onkel og menn kun ti i antall, mot korsfarerne som var en hel hær. Under det samme angrepet¹³¹ ble en kurdisk jente bortført av korsfarere. Faren sørget dypt over henne, og sa til alle han møtte at hun var blitt tatt til fange. Et par dager etterpå gikk de langs elven, og fikk øye på en pike i blå kjole som fløt i vannet. Hun hadde, i følge Usāmah, kastet seg av hesten hun satt på og kjolen hadde festet seg i et tre slik at hun druknet. Det var bedre at hun var død enn i hendene på korsfarerne. Derfor var de ropene som skremte korsfarerne basert på Guds velvilje og ikke på hærens størrelse. Til dette skrev Usāmah:”Thus the howls

¹²⁹ Ved elven Orontes.

¹³⁰ Uttrykket alle bønnene blir åpnet med, betyr Gud er stor.

¹³¹ Det skjedde i 1122 eller 1123, KI, s. 177.

which scared the Franks, their flight and their destruction were due to the benevolence of Allah (mighty and majestic is he!) and not due to superior force or army – blessed is Allah, who is potent over whatever he pleases!” (KI, 179-180).

En siste historie om Guds hjelp i krigføring var fra da Usāmah, sammen med Ṣalāḥ al-Dīn¹³² og atabeg Zanki, var på vei for å erobre Damaskus våren 1135. Ṣalāḥ al-Dīn red med sine menn mot Damaskus, men etter hvert oppdaget de at en del av hæren til Damaskus holdt vakt ved ‘Adhrā. Hæren de akkurat hadde fått øye på flyktet, og Ṣalāḥ al-Dīn, Usāmah og tretti riddere fulgte etter dem. Da de nærmet seg Damaskus så de hele hæren på rundt titusen mann stå på den andre siden av broen og ventet på dem. De hadde blitt lurt inn i et bakholdsangrep. Ṣalāḥ al-Dīn sendte bud til Zanki om den kritiske posisjonen. Vel framme gav Zanki Ṣalāḥ al-Dīn en reprimande på bakgrunn av at han ikke hadde ventet, men valgt å ri etter hæren. Usāmah skriver:”Now had it not been for the grace of Allah (exalted is he!) and then that attempt at terrorizing and playing upon their [hæren til Damaskus] imagination, they would undoubtedly have routed us.” (KI, 180-181). Damaskus var på denne tiden i hendene til seljuktyrkerne og Tughtakīn, noe som viser at Gud grep inn i kamper mellom muslimer.¹³³ Det gis her ingen opplysninger rundt hvorvidt Zanki gikk til angrep på byen eller ikke. Ṣalāḥ al-Dīn uttrykte imidlertid en sterk misnøye over reprimanden.

Enkelte historier viser også til hvordan Allah hjelper muslimer i kinkige situasjoner. Usāmahs tjener fortalte ham en historie om når sønnen til guvernøren i al-Tun ble tatt til fange av korsfarerne og det ble satt en løsepengesum på 2000 dinarer for å få han ut. Etter ett år i fangenskap var det fremdeles ingen som hadde betalt løsepengesummen eller forhørt seg om ham. Da en beduin ble kastet i samme fangehull, inngikk de en plan om at beduinen skulle bli løslatt for å gå til hans familie, der skulle han spørre om pengene og de skulle betale for begge for å få dem løslatt. Korsfarerne gikk med på avtalen. Etter fem måneder uten å høre noe, dukket beduinen opp i fangehullet. Han hadde gravd en gang inn til cella og dermed klarte de begge å komme seg ut uten at noen trengte å betale. Gud ble her gitt æren for at de begge kom seg ut ved utsagnet:”When Allah (worthy of admiration is he!) decrees that relief should come, then how easy become the causes which brings it about!” (KI, 109-110).

¹³² Dette er ikke den berømte Saladin. De skriver begge navnene sine på samme måte, men jeg velger å skille mellom dem ved å skrive Saladin på den måten vi er vant med å lese det i historiske beretninger, (og dermed blir Ṣalāḥ al-Dīn, som her blir nevnt, skrevet transkribert.).

¹³³ Gibb, 1932, s. 24-25.

I selve teksten og spesielt i siste del av første kapittel i boka, slik Hitti har lagt det opp, står det skrevet en rekke koransitater. Derfor vil det være naturlig å se på enkelte av disse koransitater som dukker opp utover i teksten. De er ofte med på å underbygge predestinasjonen, men spiller også inn på andre områder, som seier i kamp eller uforklarlige hendelser.

3.2.5 Koransitater

Det første koransitat som er med på å underbygge en historie kommer etter fortellingen om en muslimsk ridder som overlevde et støt fra en korsfarer som førte til at boldåren til hjertet hans ble kuttet. Grunnen til ridderens overlevelse var, ifølge Usāmah, predestinasjon. Koransitatet brukt i denne sammenhengen er sure 3:25: ”Si: Gud, Rikets Herre, Du gir herskermakten til den Du vil, og tar den fra den du vil. Du opphøyer den Du vil, og fornedrer den du vil. Det gode ligger i din hånd. Du evner alle ting.” (KI, 70). I avsnittet under sammenligner Usāmah denne hendelsen med en stor mann som døde av et nålestikk, og dermed viser han igjen til Allahs vilje og hans utvelgelse over hvem som skulle dø og ikke. Sure 3:25 blir også brukt ved flere andre anledninger, og viser seg å være veldig anvendelig i forhold til å bygge opp rundt den predestinasjonen som Usāmah viser til gjennom hele boken.

I det følgende knyttes to historier sammen som blir underbygget av et koransitat. Sitatet kan brukes som en forklaring på hvorfor en velger å gå til krig. Utgangspunktet for første historien var i en kamp mot korsfarerne like ved Kafartab der Jum’ah al-Numayri fikk et kutt i pannen av et sverd. Såret blødde til det var drenert, men grunnen til at Usāmah trakk fram denne historien var ikke fordi den var utrolig i seg selv, men fordi Jum’ah slet med øyebetennelse, og gikk med et svart hodetørkle til enhver tid. Etter skaden ble også all betennelsen drenert sammen med blodet, og skaden gjorde at øynene ble bra igjen. Her siterer Usāmah en velkjent arabisk poet, al-Mutanabbi; “Thus it sometimes happens that bodies are cured by diseases.” (KI, 88). Usāmah skrev også om flere lignende hendelser der menn ble helbredet fra sykdom ved å få en annen sykdom. Neste historie som han knyttet sammen med den ovenfor er da Usāmahs søskenbarn, Khiṭām, var korttenkt og litt for ivrig i sin tjeneste. Hendelsen skjedde under kamp mot korsfarerne i Kafartab. Khiṭām klaget over sin egen hest og fikk bytte i en ny av Usāmah. Straks etter han hadde satt seg opp på den nye hesten gikk han til angrep alene

mot korsfarerne. De gav plass til ham helt til han var inne i midten av gruppen, deretter lukket de seg rundt ham. Da han var midt blant dem gikk de til angrep og slo både han og hesten med lanser. Da Khiṭām falt av hesten snudde de lansene og begynte å stikke ham, men han hadde på seg en ringbrynje dermed kom ikke lansene gjennom til huden. Da de andre muslimene så dette kastet de seg med i kampen mens de ropte ”to the help of your comrade!”. Hesten døde under angrepet men søskenbarnet til Usāmah klarte seg. Denne historien henger som tidligere nevnt sammen med forrige og Usāmah kommer med to utsagn: ”Mysterious are the works of him who gives safety, the all-powerful one!” samt koranvers 2:213: ”Det kan være dere føler motvilje mot noe som tjener dere til beste. Det kan være at dere liker noe som er til skade for dere. Gud vet, men dere vet det ikke.” (KI, 88). I disse eksemplene viser Usāmah hvordan Koranen kan forsvare uventede hendelser. Dersom noen gjør noe som er irrelevant, kan det underbygges i Koranen. Dermed konkluderte Usāmah med at Herrens veier er uransakelige - mysterious are the ways of the Almighty (KI, 89-90).

Ved flere anledninger dukker det opp forskjellige koransitater i teksten. Som tidligere nevnt er verdt å merke seg at de i denne boken er at de kommer særlig på slutten av kapitler. Som jeg tidligere har vært inne på er det diskusjoner rundt hvorvidt enkelte av disse er lagt til av avskriveren selv. Det samme gjelder også i siste del av boka der det dediseres et vers til Gud.¹³⁴ Det som er interessant her er at både Hitti og Cobb er enige i sin oversettelse at nettopp dette verset er mest sannsynlig lagt til avskriveren, de nevner derimot ikke hvorfor de har kommet fram til den konklusjonen.¹³⁵ Verset går som følger: ”And praise be to Allah, the Lord of the worlds! May Allah’s blessing be upon our Lord Muhammad and upon all the members of his family. Allah is sufficient unto us, and he is the best of guardians” (KI, s. 197).¹³⁶ Usāmah understreket ved flere anledninger i boka at han er en gudfryktig mann og er ikke redd for å skrive anekdoter i forhold til Gud, eller bruke Gud som forklaring på hvorfor og hvordan enkelte hendelser utspant seg. I tillegg viser han ved flere anledninger til faren som var en flittig avskriver av Koranen, og hvordan de som barn måtte resitere vers (KI, 81). Usāmah viser dermed til at han var en from muslim, men det som er merkelig er hvordan han forandrer uttrykksmåte i forhold til hvordan han brukte koranversene før.

¹³⁴ Dette går igjen på slutten av hver del. I følge Hitti er det ikke Usāmah som har skrevet inn noen av dem. Rett nok er det en del koransitater og henvisninger til sunnalitteraturen i selve teksten, og de er for det meste skrevet inn av Usāmah selv (KI, 197, 218, 255).

¹³⁵ Cobb, 2008, s. 180 og KI, s. 197.

¹³⁶ Her er det kun siste setning i det som er gjengitt som inngår i koranvers 3:167.

Usāmah skriver på slutten av første kapittel at han bruker livet sitt nå, både dag og natt, til å be for Saladin. Det begrunner han med at Saladin har gitt lettelse til folket gjennom Gud, han har renoverte hele landet og samlet muslimene. Det hele avsluttes med to avsnitt, og et dikt med flere henvisninger til Koranen (KI, 195-197). I innledningen problematiserte jeg hvorvidt denne boken kunne være skrevet til Saladin. Ingenting kan sies med sikkerhet, men Hitti skriver: "This whole passage in praise of Saladin, in which the writer states that the sultan by his munificence has left no desire unfulfilled, is in marked and rather amusing contrast with his complaints on old age just preceding."¹³⁷ Tidligere skrev jeg om hvordan Usāmah følte at skjebnen hadde forlatt ham siden han ikke hadde vært heldig nok til å dø i kampsituasjon, men ble plaget av alderdom. Det avsnittet kommer rett før hyllesten til Saladin, og dermed mener Hitti også at det er en litt rar plassering av avsnittet.

3.3 Religionens uttrykk i samfunnet

For å få en forståelse av hvilken posisjon Usāmah plasserer seg selv i, i forhold til andre muslimer, er det essensielt å se på hvordan forholdene var i hans tid og ikke minst hvilken posisjon han satt med i samfunnet generelt. Dette har til en viss grad blitt sett på før, og det vil bli dypere utbrodert senere i oppgaven, men for å kunne forstå dette i forhold til denne delen av tekstanalysen er det viktig å ha enkelte trekk å gå etter. En del av det som bygger opp under Usāmah som muslim er måten han skriver om religionen på gjennom koransitater og uttalelser der han gjør det klart at det er Gud som styrer livet og døden, noe som har blitt tatt opp tidligere i kapittelet (KI, 15). I det følgende vil det bli sett på hvordan religiøs praksis kommer til uttrykk, og hvordan Usāmah plasserer seg selv i det muslimske samfunnet.

For å vise sitt religiøse ståsted trekker Usāmah ved en rekke anledninger inn faren og understreker hans rolle som avskriver av Koranen (KI, 81). Usāmahs far, Majd-al-Dīn abu-Salāmah Murshid, arvet slottet Shayzar etter at hans bror døde barnløs i 1098. Men han var en gudfryktig mann som var mer interessert i jakt og kalligrafi enn tanken på å regjere og politikk, dermed gav han opp sin posisjon til sin yngste bror, Sultān (KI, 5). "I shall not, by Allah, accept the lordship, as I would rather make my exit from this world in the same

¹³⁷ Hentet fra ft. 60 i KI.

condition as I made my entrance into it.”¹³⁸ Usāmah tydeliggjør flere ganger at også han, på lik linje med faren, er en gudfryktig mann. I tillegg kommer beskrivelsene av korsfarerne som peker på konservativismen i hans religiøse ståsted (KI, 16, 164).¹³⁹

3.3.1 Krig og hellig krig hos Usāmah

Krig

Måten Usāmah legger fram flere historier på er et tydelig tegn på at han var en del av aristokratiet i datidens Syria, men man kan ikke ta utgangspunkt i at han representerte alle muslimer eller alle i aristokratiet. Det finnes nemlig ikke en norm for hvordan en muslim var eller er. Ved å ta utgangspunkt i hans kilde kan vi uansett få et visst innblikk fra hans ståsted, og blant annet kommer viktigheten av det å kjempe i krig inn. *Jihad*¹⁴⁰ har vært en del av muslimsk tradisjon siden det syvende århundret,¹⁴¹ men det kan være interessant å se hvordan uttrykket *jihad* eventuelt ble brukt annerledes, eller er fraværende hos Usāmah til å være det mest essensielle i kilder tilskrevet Saladin.¹⁴² Selv om Usāmah ikke skriver direkte om *jihad* betyr ikke det at å kjempe ikke var en viktig del i hans oppfatning av verden. Selv om Usāmahs far var en fredfull mann (KI, 5) sa han til Usāmah etter hans første kamp mot korsfarerne: ”The coward among men flees precipitately before danger facing his own mother, but the brave one protects even him whom it is not his duty to shelter.” (KI, 69).

Han har også med en drøfting om fornuft og krig som han hentet fra den gamle læreren han hadde som barn. I Koranen gis det uttrykk for at det er viktigere å tillegge seg kunnskap enn å kjempe i krig.¹⁴³ Kunnskap overgår alt annet, og det gjenspeilte også lærerens, Sheik abu-

¹³⁸ Dette står oppgitt i KI s. 5-6 og er hentet fra Abu Shamas *al-Kitāb al-Rawdatain, The Book of the Two Gardens*, s. 111-112.

¹³⁹ Dette spiller på Usāmahs observasjoner av korsfarerne og hvordan kvinner og menn omgikk hverandre på gaten. Her utdyper Usāmah spesielt mangelen på sjalusi dersom en korsfarermann snakket til en annen manns kone. Som han selv beskrev det: ”The Franks lack jealousy in sex affairs” og ”are void of all zeal and jealousy” (KI, 164).

¹⁴⁰ *Jihad*, anstrengelse, er delt i to i den muslimske tradisjonen, i den lille og store jihad. Den store jihad er den indre kampen du må ta med deg selv i forhold til å leve som en god muslim. Lille jihad er retten til å kjempe mot de vantro dersom en muslim blir angrepet. *Qital* er ordet som blir brukt for maktbruk i Koranen, ikke *jihad*. Tibi, 2001, s. 52.

¹⁴¹ Dennis, 2001, s. 31.

¹⁴² Bahā al-Dīn skriver en god del om *jihad*. Samtidig skrev ibn ‘Asākir to verk til Nūr al-Dīn der han refererte til førti ḥadīth vers som inneholdt nødvendigheten av *jihad*. Lindsay, 2001, s. 8.

¹⁴³ Dette står ikke direkte, men flere surer tar opp viktigheten av å gjøre det riktige. I sure 5, 35 og 5,32 i verdenshellige skrifter står det: ” ... Den som dreper et menneske, uten at det gjelder blodhevn eller straff for forbrytelse, skal anses som om han har drept hele menneskeheten. Den som redder et menneske, skal anses som

‘Abdallāh Muḥammad ibn-Yūsuf, syn i en diskusjon som oppstod mens de hadde undervisning. I følge Usāmah sa læreren: ”O Usāmah, no intelligent man fights.” (KI, 114). Dette ble tatt dårlig opp hos Usāmah og han lurte på hvorvidt læreren mente at de mest ærverdige ridderne var noen tåper. Lærerens argumentasjon var:” ... reason absent itself at the time of combat, for if reason were present, then man would not expose his face to the swords and his chest to the lances and arrows. This is not the kind of thing that reason dictates.” (KI, 114-115). Usāmah ble selv oppfostret til å krige av onkelen, Sulṭān, og konkluderte med at han hadde mer ekspertise i det å undervise enn i krigføring. Argumentet Usāmah brukte var at fornuften måtte være til stede under krig, dette fordi ”... every act undertaken when reason is absent results in error and failure.” (KI, 115). Han skrev tidligere selv at når han gikk til kamp var han ikke lenger redd for døden: ”... But the moment I saw the Franks were in contact with our men, I felt that death would be an easy matter for me. So I turned back to the Franks either to be killed or to protect the crowd.” (KI, 69). Frykten forsvant hos Usāmah, men han skrev om tilfeller der folk bakket ut av kamp. Det ble tatt veldig alvorlig, og de ble gjort til spott og spe foran alle, dermed var det ingen annen utvei enn å kjempe. Heller dø i kamp enn å trekke seg tilbake (KI, 90-91). Dette peker også tilbake på Usāmahs oppfatning av at livet var predestinert. Som tidligere understreket ble ikke livet forkortet av krigføring, dette fordi livet var forutbestemt.

I forhold til et angrep på Shayzar av assassinerne presiserer Usāmah: ”Allah (praise be to him!) gave us victory over the enemy.” (KI, 154). Her er det første gang Allah trekkes inn i kamp mot andre muslimer. Samtidig må det utdypes at disse muslimene var assassinere og ikke hadde samme posisjon i det syriske samfunnet eller i resten av Midt-Østen i middelalderen. De kom opprinnelig fra Iran, men det sunnimuslimske styret presset dem ut av områdene og til fjellene mellom Syria og Libanon. De var shiamuslimer og hadde rykte på seg for å være snikmordere som gjerne utførte ordre på oppdrag for andre, dolk var kjennetegnet og brukt som drapsvåpen.¹⁴⁴ Usāmah gjengir ved en rekke anledninger kamper der assassinerne angriper Shayzar. De var generelt fryktet i området, men hvor mye av det som ble skrevet om dem var sant eller fiksjon vites ikke.

hadde han reddet hele menneskeheter.” eller sure 29,69:”Men de som strever for vår sak, dem vil vi lede på våre veier! Gud er med dem som gjør det gode.”

¹⁴⁴ Richards, 2006, 40-47. Ibn al-Athīr gjengir hele historien rundt massakren på assassinerne i Iran i KT.

Hellig krig

Usāmah gjengav også fortellinger fra kamper som kun involverte muslimer. I lys av at kampene ikke hadde noe med hellig krig å gjøre, brukte heller ikke Usāmah Gud like mye for å verifisere angrepene eller seierne. Men dermed er det ikke sagt at Gud ikke var til stede, kun at han varierte uttrykket sitt. Til tider kunne han underbygge seire med Guds vilje, mens andre ganger ble ikke Gud lagt vekt på som en faktor i det hele tatt for utfallet av kampene. Der Gud spilte en viss rolle er derimot i hans nedtegnelse av muslimer i kamp mot frafalne muslimer. Gud hadde hjulpet Malik ibn al-Harith å beslutte og gå til kamp mot de frafalne muslimene. I møte med abu-Musaykah, som hadde vendt seg bort fra islam på grunn av alkoholforbudet, fikk han hodet delt og øyenlokkene snudd, slik at de vendte innsiden ut. Han klarte å returnere til basen ved å holde fast i hestens hals, og da han kom tilbake til teltet fikk han hodet og øynene bandasjert. Istedenfor å trekke seg tilbake red han til abu-Musaykah, ropte på han, og i det han kom ridende slo han til ham med sverdet og delte han i to ned til salen. Dette var et dødelig slag. Usāmah viser her til at muslimen vant over den frafalne, samtidig som Gud ikke spilte en større rolle i fortellingen enn å igangsette slaget. Det er derimot tydelig at Guds vilje ligger til grunn for utfallet (KI, 64-65).

For å se på et par hendelser rundt bruken av hellig krig-begrepet kan Usāmahs beskrivelse av sin bror trekkes fram som et godt eksempel. Han skriver at en av de som hadde kommet fra Damaskus til Askalon for å kjempe ved hans side, var hans eldre bror, 'Izz-al-Dawlah abu-al-Ḥasan 'Ali. Usāmah skriver: "He (may Allah's mercy rest upon his soul!) was one of the distinguished cavaliers of the Moslems – one who fought for the sake of religion and not for the sake of this world." (KI, 41). Selv om begrepet hellig krig ikke brukes direkte eller det begrunnes i Koranen eller hadith-sitater, er det gjerne slik en forestiller seg en hellig kriger. Litt senere skriver Usāmah at al-Malik al-'Ādil kalte ham til Egypt, hvorpå han reiste mens broren ble igjen i Askalon. Her skriver Usāmah: "The army of 'Asqalān set out for an attack on Ghazzah in the course of which my brother (may Allah's mercy rest upon his soul!) fell martyr." (KI, 42). Dette er den eneste anledning Usāmah nevner det å kjempe for religionen og dø martyrdøden i boka.

Et eksempel jeg har vært inne på tidligere, men i en annen sammenheng, er historien til sir Adam og hans uhell med en leopard. I historien brukes ordet *mujāhid*, et begrepet som brukes om en hellig kriger. Den angliserte formen av ordet er det mer kjente ordet *jihadist*. Etter

denne hendelsen, som resulterte i sir Adams død, gav bøndene i Hunāk leoparden kallenavnet ”the leopard that takes part in the holy war”, (*al-namir al-mujāhid*) (KI, 140-141). Selv om uttrykket ikke direkte er rettet mot Gud, er det en formel som både kan tolkes religiøst og kanskje som bruk i dagligtale. Dette er uansett ikke Usāmahs egne ord, og han bruker heller ikke det begrepet ved andre anledninger. De fleste utsagn vil være en del av dagligtalen, dermed vil det være vanskelig å definere hva som er hva uten å kunne språket inngående. Det som derimot kan bedre tolkes ut i fra hva som blir skrevet er religiøs praksis. Selv om det også vil være til dels noe som gjøres i hverdagen, uten særlig omtanke, er det allikevel mer sannsynlig at det er unntakene som blir nevnt eller for å understreke egen religiøsitet.

3.3.2 Religiøs praksis

Religiøs utøvelse er en essensiell del av alle religioner, og siden religion kommer til uttrykk på mange måter i KI, er det naturlig at det kommer fram også i Usāmahs tekster. Jeg vil her ta for meg enkelte tilfeller og eksempler for å få et bedre bilde av hvordan religionen kommer til uttrykk gjennom religiøs utøvelse. Usāmah viser ofte til fromheten i familien for å understreke eller verifisere sin egen religiøsitet. Tidligere har jeg skrevet om hvordan han trekker inn farens rolle som avskriver av Koranen for å plassere seg selv i en religiøs kontekst. Videre tar han for seg bestemoren og skriver at hun var en meget anstendig muslim. Hun fulgte den strengeste veien i religionen samt gav almisser, fastet og bad. En natt under Sha’bān var hun hjemme hos Usāmahs far og bad sammen med ham, som for øvrig var en av de beste til å messe Koranen, ifølge Usāmah. Sha’bān er måneden som følger etter Ramadan. Selv om det ikke var obligatorisk pleide Profeten Muhammed å faste også i denne måneden. Det står skrevet i ḥadīth at natten mellom den 14. og 15. dagen i Sha’bān er en fortjensfull natt der guddommelig nåde kommer til menneskene. Dermed skal en muslim holde seg våken og bruke natten på tilbedelse og bønn dersom det er mulig.¹⁴⁵ Siden bestemoren var gammel foreslo Usāmahs far at bestemoren kunne sitte hele tiden, og dermed be hele bønnen på den måten. Da svarte hun: ”O my dear son, are there days left of my life to enable me to survive to another night like this? No, by Allah, I shall not sit down.” Usāmah skriver her at faren på denne tiden var rundt sytti år og bestemoren nesten hundre (KI, 156). Usāmah understreker igjen med denne historien at han kom fra en familie som stod i en gudfryktig tradisjon. Samtidig viser han også til en amme som både han og faren hadde hatt i oppveksten som igjen

¹⁴⁵ <http://www.albalagh.net/general/shaban> 3.05.2010.

hadde tatt seg av Usāmahs barn da de var små. Han understreker at også hun var en from muslim og han skriver: "She was (may Allah's mercy rest upon her soul!) one of the most pious women, who spent her days fasting and her nights praying." (KI, 218). Med dette påpeker Usāmah at barndommen hans var sterkt preget av religion og det må også ha påvirket hans oppfatning av verden rundt.

En hendelse Usāmah skriver han reagerte sterkt på, var da de var på vei tilbake fra et slag i Baghdad mot kalif al-Mustarshid. Zanki ville gripe sjansen og vise sin styrke og bad Ṣalāḥ al-Dīn om å gå til angrep på tyrkeren al-Amīr Qafjād. Vel framme ved slottet fant de ut at han hadde rømt opp i fjellene, og alt for slitne til å følge etter ham, bestemte de seg for å erobre slottet i stedet. Tre mann forsvarte slottet og to av dem ble drept. Den tredje ble tatt til fange og Ṣalāḥ al-Dīn beordret ham hugget i to. Det var dette Usāmah motsatte seg på bakgrunn av at det var midt under ramadan og fangen var en muslim. Ṣalāḥ al-Dīn overså Usāmahs kommentar og gjennomførte udåden (KI, 187-188). Det er stor synd å drepe en muslim under ramadan. Han nevner også at Zanki pleide å si: "I have three retainers, one of whom fears Allah (exalted is he!) but does not fear me; the second fears me but does not fear Allah (exalted is he!); and the third fears neither Allah nor me (meaning Ṣalāḥ al-Dīn Muhammed ibn-Ayyūb al-Ghisiyāni – may Allah's mercy rest upon his soul!)" (KI, 186). Dermed viser Usāmah til at det var på bakgrunn av manglende respekt for Allah at denne hendelsen kunne skje midt under ramadan. Ṣalāḥ al-Dīn fordømmes ikke av den grunn, Usāmah tar kun avstand fra ugjerningen.

Usāmah skriver også om andre episoder der mangel på respekt overfor religionen får uheldig utfall. Under et slag tok muslimene Robert, herren til Ṣihyawn, Balāṭūnus og områdene rundt til fange.¹⁴⁶ Robert var venn med Ṭughdakīn, som på den tiden var herre over Damaskus, og hadde vært kompanjong med Īlghāzi, da han bestemte seg for å kjempe på lag med korsfarerne i Apamea mot den orientalske hæren. Da han ble tatt til fange av muslimene satte han sin egen kausjonssum til 10.000 dinarer. Īlghāzi tenkte at de kunne få mer for ham ved å skremme han litt og ville ta ham med seg til atabeg Ṭughdakīn. Ṭughdakīn hadde drukket vin denne dagen og istedenfor å skremme ham hugget han hodet av ham. Īlghāzi sendte et bud til atabegen og spurte hvorfor han hadde drept en mann som kunne gi dem løsepenger når de sårt trengte hver dinar de kunne få. Til det svarte Ṭughdakīn at det var den eneste måten han visste

¹⁴⁶ Det første området ligger mellom Latakia og Homs, det andre mellom Latakia og Antiokia.

hvordan han kunne skremme folk på (KI, 149-50). I dette og foregående avsnitt, som også tar opp at Īlghāzi drikker, drar Usāmah fram det faktum at de begge drikker og handler uforsvarlig. Siden Usāmah var opptatt med å fremheve at han levde etter Koranen kan det være at han drar fram disse eksemplene som advarsel på ubeslutsomheten som kan forekomme dersom man drikker, selv om det ikke skrives eksplisitt i teksten.

3.3.3 Astrologi og overtro

Astrologi

Astrologi og overtro har aldri vært en del av muslimsk religion, men har allikevel hatt en sentral rolle i den arabiske tradisjonen. Det har bakgrunn i før-islamisk tradisjon, samtidig som astrologi har vært en vitenskap som har florert i områdene rundt Midt-Østen og lenger øst til India. Astrologiske ideer ble introdusert til Italia fra Babylon og Egypt allerede i det andre århundret f.v.t. dermed kan man trygt si at astrologi er noe som har hatt fotfeste mange hundre år tilbake.¹⁴⁷ Edward S. Kennedy gjengir i boka *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World* flere muslimske astrologer og deres verk fra tidlig middelalder til det tolvte og trettende århundret.¹⁴⁸ Det kan også gjenspeile seg delvis fra romersk religion der å lese stjerner var essensielt i forhold til hvordan for eksempel et slag kom til å ha utfall.¹⁴⁹ Uansett er det lange tradisjoner for å lese stjerner i mange forskjellige religioner, og det kommer også til syne i den muslimske tradisjonen selv om det egentlig er en vitenskap som har blitt sterkt motargumentert (KI, 85).

Muslimske teologer som har vært under innflytelse av en streng monoteistisk oppfattelse av det guddommelige, og av aristotelisk filosofi har vært særs aktive i fordømmelsen av astrologi. Samtidig har denne vitenskapen alltid hatt dype røtter blant alle forskjellige samfunnsklasser innenfor islam (KI, 85). Al-Bīrūnī, som var bevandret i mange vitenskaper,¹⁵⁰ stod på den andre siden av Usāmahs syn. I kilden oppgitt i Edward Kennedys bok, "On the Motion of the Two Lots", forsvarer han overfor Allah hvorfor det å drive med astrologi er viktig. Han skriver:"... The duty of the servant of science is not to differentiate

¹⁴⁷ Ogilvie, R. M., 2000, s. 54.

¹⁴⁸ Kennedy, E., 1998, s. 223.

¹⁴⁹ Ogilvie, R. M., 2000, s. 56.

¹⁵⁰ Kennedy, E., 1998, s. 10.

among its kind [...] Rather he should know that in an absolute sense science is good in itself.¹⁵¹” Videre går han i forsvar av inderne:”So accept our intercession on the behalf of the Indians, and be a little lenient with them, even if they did not find what the Greeks found concerning proofs and methods of demonstration.”¹⁵² Selv om muslimske teologer var strenge i sin fordømmelse av astrologi som vitenskap, var den allikevel godt utbredt blant folk. Dette kan være interessant fordi det gjenspeiler at det muslimske samfunnet også var differensiert, og det er klart at Usāmah var ute etter å tydeliggjøre sin egen religiøse posisjon i forhold til leseren. Det igjen viser til Usāmahs moraliserende ønske overfor mottakeren.

Det at Usāmah ønsket å uttrykke sin posisjon kommer tydelig fram i avsnittet Hitti har valgt å kalle ”Acts of bravery by Usāmah’s uncle and father”. I denne rekken av småhistorier kommer det klart fram hvordan Usāmah så opp til sin far og sin onkel. En dag de skulle ut å jakte på falker så de at korsfarerne hadde slått seg ned utenfor Shayzar og de bestemte seg for å returnere. Da de var kommet tilbake hentet de flere menn og red ut igjen. Usāmahs far var på dette tidspunktet syk, men det hindret ham ikke i å dra tilbake (KI, 84). En gang Usāmah var ute og red med sin far ble de angrepet av Maḥmūd ibn-Qarājas menn. Faren red på et muldyr og Usāmah var bekymret og ville at han skulle sette seg på en vanlig hest. Det motsatte han seg og heldigvis trakk fienden seg tilbake og de red trygt inn i byen. Usāmah spurte faren om han ikke så fienden som stod mellom dem og byen, og hvorfor han ikke ville sette seg på en hest, men ri på muldyret. Da svarte faren:”O my child, it is in my horoscope that I should feel no fear.” Selv om Usāmahs far var en gudfryktig mann som kontinuerlig fastet og resiterte Koranen så oppfordret han hele tiden Usāmah til å studere stjernekartet. Usāmah presiserer at han motsatte seg dette og skrev:”So he would say: At least thou shouldst know the names of those stars which rise and set.” He used to point out to me the stars and acquaint me with their names.” Usāmah fikk dermed opplæring i navnene på stjernene som stod opp og gikk ned med solen (KI, 85).

Det var derimot ikke bare Usāmahs far som var opptatt av å lese stjernekartet. I avsnittet som omhandler ‘Abbās reise fra Kairo til Damaskus, etter drapet på kalif al-Ẓāfir, skriver Usāmah:”‘Abbās was devoted to the study of the stars, and under the influence of a favorable horoscope he had fixed Saturday, the fifteenth of Rabī‘ I¹⁵³ of that year as the day of

¹⁵¹ Kennedy, E., 1998, s. 12.

¹⁵² Kennedy, E., 1998, s. 12.

¹⁵³ 30. mai 1154, KI, s. 50.

departure.” (KI, s. 49-50). Usāmah skriver her at ‘Abbās var, til tross for at stjernene stod i riktig posisjon, uheldig med valg av dag, fordi det var denne reisen som førte til hans død. Han, og mange i reisefølget, ble fanget og drept av korsfarerne i et bakholdsangrep i et område mellom Egypt og Palestina (KI, 53).¹⁵⁴

Overtro

I tillegg til disse historiene velger Usāmah å ta med en fortelling om kløften i Petramoskeen. Petra er et område som ligger sør for Dødehavet i Jordan og blir nevnt i Koranen 18:8 som stedet for de syv soverne.¹⁵⁵ Dette var på den tiden Usāmah hadde møtt Nūr al-Dīn utenfor Damaskus og hatt en samtale med ham på vegne av ‘Abbās. På vei tilbake til Kairo gjorde de et stopp ved Petramoskeen. Usāmah entret moskeen for å be, men han gikk ikke gjennom kløften. En tyrkisk emir hadde dette på agendaen for han var overbevist om de som ikke kom gjennom sprekken var bastarder. Det førte til at Usāmah tok følge med de andre, og gikk inn for å be. En offiser hadde en svart slave som var inderlig i sin bønn men var for stor til å komme gjennom sprekken. Han ble overbevist om at han var uekte og kom gråtende tilbake. Usāmah utdypet i teksten at han ikke trodde på den type overtro, og han skrev: ”I prayed in it and came out without, as Allah knows, believing what he had said.” (KI, 40). Her understreker Usāmah ved flere anledninger at han ikke er en mann som tyr til overtro og prøvde å distansere seg fra det ved å gjengi historien, men samtidig valgte han å gjøre som de andre. Selv om en rettroende muslim ikke skal tro på andre guder enn Gud, er det naturlig at det ligger i tradisjonen.

Også kvinner får plass hos Usāmah når det gjelder overtro. Han tar med en historie om en kvinnelig slave ved navn Buraykah eid av en kurder. Hun ble oppdaget mellom gravsteinene av en mann som trodde det han så hverken var menneske eller dyr. I det han overfalt henne så han hvem det var, og fortalte at hun sang mens hun red på et tekke med strå, knegget og flakket omkring. Han spurte henne hva hun drev med, da svarte hun at hun utøvde trolldom. Til dette svarte han: ”May Allah abominate thee, abominate thy sorcery and thy art from among all arts!” (KI, 152). Usāmah stiller seg igjen på god avstand til det som har med

¹⁵⁴ Her ble også Usāmahs bror, Najm al-Dawlah abu-‘Abdallah Muḥammad tatt til fange (KI, 53). Historien om ‘Abbās oppgis også i ibn-Khallikāns, *Ta’rīkh*.

¹⁵⁵ Usāmah omtaler området som al-Raqīm og det gjenspeiler også det som står i Koranen 18:8; ”Mener du at mennene i hulen og al-Raqīm var et under blant våre jærtegn?” videre står det skrevet i Koranen 18:20; ”... De, som gikk av med seieren i saken om dem, sa, ’Vi skal sannelig lage et bedehus (moské) over dem!’” Dermed er Petramoskéen i islamsk tradisjon bygget over stedet med de syv soverne.

trolldom og overtro å gjøre. Han skriver at denne historien egentlig ikke har sin plass her, men velger likefullt å ta den med for igjen å tydeliggjøre sin egen posisjon i forhold til leseren. Videre viser dette til at trolldomskunst også var en del av tradisjonen i middelalderens islam, selv om islam som forbød det.

3.3.4 Æresbegrepet

Ære har vært et av de ordene som går igjen i samfunnsdebatter, og diskusjonen har dreid seg om hvorvidt Midt-Østen har en sterkere tradisjon rundt ærsbegrepet enn det vi har i den vestlige verden. Æresbegrepet kommer til syne også hos Usāmah i det han omtaler frankernes oppførsel i samfunnet. Selv om det nok har blitt satt noe på spissen, så gir det et godt inntrykk av hvordan de så på korsfarerne som kom til området. Men ære dukket også opp i kamper mellom muslimer selv. En historien som kan trekkes frem som eksempel er Jum'ahs ønske om å forsvare sin ære. Usāmah skriver at Jum'ah kom gråtende til ham fordi han hadde blitt stukket med spyd av en viss ibn-abi-Maḥmūd under et slag mot herren av Hama. Dette var noe av det mest vanærede Ju'mah hadde opplevd, og han sa selv at det hadde vært bedre om han hadde blitt drept enn å bli skadet av ham. Dermed snudde han og red tilbake for å ta hevn. Det klarte han og kommentaren til ibn abi-Maḥmūd's død var: "I did stab him, by Allah! And had I not stabbed him, my soul would have surely departed from me." Her kommer det klart frem at Ju'mah ville ha dødd av anger dersom han ikke hadde klart å skade sin motpart (KI, 63) (fn nr 4). Med dette kan man se at æresbegrepet står sterkt også mellom muslimer.

Usāmah viser i tillegg hvordan ære også var et familieanliggende. Under et slag mot assasinerne¹⁵⁶ distribuerte Usāmahs mor hans sverd og tettsittende lærvest til søsteren, og bad henne om å ta det på seg og stille seg ut på balkongen. Moren satte seg selv ved inngangen til balkongen der hun hadde utsikt over dalen. Under slaget dro Usāmah hjem for å se etter flere våpen han kunne bruke i kampen men kunne ikke finne noen. Moren hadde gitt dem til andre fordi hun trodde han var død. Da han spurte om søsteren sa hun: "O my dear son, I have given her a seat at the balcony and sat behind her so that in case I found that the Bāṭinītes [assasinerne] had reached us, I could push her and throw her into the valley, preferring to see her dead rather than to see her captive in the hands of the peasants and

¹⁵⁶ Det oppgis ikke i kilden når dette slaget stod.

ravishers.” Moren ville her heller se søsteren død enn i hendene på fienden og Usāmah skriver: ”Such solicitude for honor is indeed stronger than the solicitude of men.” (KI, 154) Dette takket både Usāmah og søsteren moren for og bad til Gud om at hun måtte bli belønnet for sin gjerning.

3.4 Kristne i lys av den muslimske diskursen

*Mysterious are the works of the Creator, the author of all tings! When one comes to recount cases regarding the Franks, he cannot but glorify Allah (exalted is he!) and sanctify him, for he sees them as animals possessing the virtues of courage and fighting, but nothing else; just as animals have only the virtues of strength and carrying loads.*¹⁵⁷

Den følgende delen av kapittelet vil prøve å se på hvordan de kristne ble oppfattet i den muslimske verden med utgangspunkt i KI. Ovenfor har det blitt prøvd å kartlagge hvordan Usāmah oppfattet det å være muslim gjennom religiøse utsagn og ved holdninger Usāmah hadde overfor muslimer, men også delvis gjennom holdninger han hadde til kristne. Nedenfor vil oppgaven være å gå enda nærmere inn på hvordan de kristne ble speilet av Usāmah, med vekt på religiøse utsagn. Ut i fra de vilkårene vil jeg prøve å se om det er et gjennomførbart prosjekt. Jeg vil først og fremst se på de religiøse utsagnene og deretter på hvordan de kristne blir oppfattet gjennom den muslimske identiteten som Usāmah får frem. Det vil også bli tatt hensyn til andre områder som kan belyse nettopp det. Det som vil være første punkt i denne analysen er å få frem skille som var mellom de forskjellige kristne grupperingene men særlig også hvordan muslimene oppfattet dem.

3.4.1 Skille mellom korsfarere, bysantinere og arabisk kristne i KI

Usāmah vokste opp i Nord-Syria, i et område som hadde skiftet på å være under bysantinsk og arabisk kontroll i en årrekke.¹⁵⁸ I 1081 kjøpte ‘Alī ibn Munqidh, Usāmahs bestefar, byen Shayzar og det tilhørende citadellet fra den kristne biskopen og førte en tolerant politikk

¹⁵⁷ Dette står oppført som innledningen på et underkapittel som Hitti har valgt å kalle ”An appretciation of the frankish character”. KI, s. 161.

¹⁵⁸ Cobb, 2008, s. xx.

overfor de kristne som bodde i området.¹⁵⁹ Dette medførte at det fortsatte å bo en rekke kristne i distriktet og disse hadde Usāmah daglig kontakt med under oppveksten. Dermed var det viktig for ham å skille mellom hvem som var kristne og hvem som var korsfarere, og det kommer også fram i KI. Grepet han gjorde for å skille mellom korsfarer og arabisk kristen som levde i Midt-Østen og Syria, var det samme som de andre historikerne brukte, han omtalte korsfarerne som frankere. Alle som kom fra Europa gikk under samme betegnelse og han skriver i tillegg at de pratet frankisk. Araberne kunne ikke korsfarernes språk, og det blir videre understreket at de ikke forstod hverandre, da han skriver at korsfarerne heller ikke snakket arabisk (KI, 95).

Etter hvert utover mot det andre korstoget kom det et skille mellom de korsfarerne som hadde vært der siden det første korstoget og de som kom med det andre og senere. Dette understrekes i KI der Usāmah skriver: "Everyone who is a fresh emigrant from the Frankish lands is ruder in character than those who have become acclimatized and have held long association with the Moslems." (KI, 163). Videre viser han til en nylig ankommet ridder som prøvde å snu Usāmah møt øst i det han skulle be til Gud, dette fordi han mente det var den rette retningen å be i. Da kom det springende tempelriddere, som Usāmah omtaler som sine venner, og fikk den nye ridderen vist bort fra moskeen mens de unnskyldte seg til Usāmah og sa: "This is a stranger who has never before seen anyone praying except eastward." (KI, 164). Usāmah fant dette svært uhøflig og var overrasket over reaksjonen på mannen som aldri hadde sett noen be mot *qiblah*¹⁶⁰ før (KI, 164).

Det ble som sagt skilt mellom korsfarere og kristne arabere i KI. Usāmah gjengir en fortelling som faren fortalte ham om gode og dårlige mennesker:

The good among all species may have among the bad in its species what is equivalent to it in value. For instance, a good horse may be worth a hundred dinars, five bad horses may also be worth a hundred dinars. The same holds true in the case of camels. The same holds true in the case of the different varieties of clothing. The only exception is the son of Adam, because one thousand bad men are not worth one good man (KI, 108).

Denne påstanden setter Usāmah sammen med en historie om en kristen eseldriver fra Tripoli. Usāmah hadde sent mamelukken sin til Damaskus på et oppdrag, og i mellomtiden hadde

¹⁵⁹ Gibb, 1932, s. 18.

¹⁶⁰ *Qibla* er den hellige retningen muslimene ber mot. Etter *hijra*, som var Muhammeds flukt fra Mekka til Medina sommeren 622, byttet de retning fra å be mot Jerusalem til å be mot Ka'baen i Mekka.

Zanki erobret Hama og satt opp leir utenfor Homs. Dette førte til at veien tilbake til Shayzar var stengt og mamelukken måtte dra til Baalbek og videre til Tripoli for å leie et esel. Der møtte han på Yūnān, en kristen eseldriver, som ledet han til en karavane som skulle til Shayzar. Fjellovergangen de måtte over hadde Libanonfjellet i sør og Nuṣayeyyah fjellet i nord og var hjem søkt av assassinere. På vei opp på fjellet kom en mann mot dem og advarte dem mot å gå videre på grunn av 60-70 tyver som lå i bakhold. Da kom Yūnān springende og sa han hadde hørt om bakholdet og ville hjelpe dem over. Da røverne kom fram sa han til dem at de måtte trekke seg tilbake fordi karavanen var under hans formynderskap. De gjorde som han sa og trakk seg tilbake. Yūnān fulgte dem så trygt over og forlot dem (KI, 108-109). Usāmāh understreker at eseldriveren gjorde dette uten å kreve noe tilbake. Hvorfor Usāmāh spesifiserer at denne eseldriveren var kristen kan ikke sies for sikkert. Mest sannsynlig ble historien med for å understreke sin egen toleranse overfor kristendommen. Han var som tidligere nevnt oppvokst med kristne i området, og familien drev en tolerante politikk overfor de kristne som bodde i der. Han omtaler også ved flere anledninger kristne riddere som sine venner. Det kan være at historien ble tatt med som et eksempel for å vise til at korsfarere ikke var det samme som en arabisk kristen, og videre at et godt menneske var et godt menneske uavhengig av religiøs bakgrunn. Det er derimot ikke den eneste anledningen Usāmāh bruker for å understreke at personen var kristen.

Usāmāh gjengav en fortelling om forunderlig praksis blant korsfarerne i forhold til legevitenskapen. Herren til al-Munaytirah¹⁶¹ skrev til Usāmāhs onkel og spurte om han ikke kunne sende en lege siden han hadde to syke folk hos seg. Usāmāhs skriver spesifikt at onkel sendte en kristen lege, ved navn Thābit, for å hjelpe til. Han returnerte etter ti dager og ved spørsmål om hvorfor han returnerte så tidlig svarte han at han hadde gitt medisiner til de som var syke, men at en lege som var korsfarer hadde overtatt behandlingen mens han hadde uttalt at Thābit ikke kunne behandle syke. Ridderen som var skadet hadde fått en byll på leggen, mens kvinnen var besatt av dumhet. Legen spurte om ridderen var mest interessert i å dø med to bein eller å leve med ett. Til det svarte han at han ville leve med ett. Den legen hugget da av det ene benet, men bommet og andre hugget fikk beinmargen til å flyte ut, noe som førte til ridderens død. Til den dumme kvinnen sa han at djevelen hadde tatt bolig hos henne, og beordret at håret skulle barberes bort. Det ble gjort, men hun ble ikke friskere. Da hun ble verre sa legen at djevelen hadde penetrert gjennom hodeskallen og det var derfor nødvendig å

¹⁶¹ Det oppgis ikke hvem herren var, men området det er snakk om ligger i Libanon.

åpne det opp. Dermed kuttet de opp det øverste laget slik at hjerneskallen ble synlig, deretter smurte de den inn med salt, som førte til at også kvinnen døde. Ironisk skriver Usāmah på slutten at den kristne legen returnerte hjem etter å ha lært noe om korsfarernes medisin som han ikke hadde kunne fra før (KI, 162). Interessant her er at Usāmah understreker forskjellen mellom en kristen lege og en korsfarerlege. Istedenfor å utdype dette videre, tar Usāmah en annen vending og skriver at han også selv hadde opplevd kurer utført av korsfarerne som var til god hjelp, og som han hadde brukt ved flere anledninger selv. Den ene av kurene ble Usāmah lært etter at en korsfarer ved navn Bernard fikk et sår som ikke ville gro. Usāmah beskriver Bernard som en av de mest onde og motbydelige av korsfarerne, og da han ble skadet bad Usāmah for hans undergang. Men en korsfarerlege kom han til unnsetning, og han var oppe og gikk igjen som den djevelen han var (KI, 162-163).

Bysantinerne får ikke særlig plass i denne teksten, men Usāmah gjengir flere fortellinger om den grufulle Ṣalāḥ al-Dīn som ikke handlet i overensstemmelse med Usāmah, som nevnt tidligere. Usāmah gjengir en historie der han og Ṣalāḥ al-Dīn hadde vært med på en rekke angrep i tiden rundt 1133 (KI, 187).¹⁶² Usāmah og deres menn var på vei tilbake fra Baghdad, og Zanki beordret Ṣalāḥ al-Dīn til å angripe al-Amīr Qafjād for å vise styrke. Da de ankom slottet tok de til fange de kristne og jødiske innbyggerne samt stjal tøyet deres. Dette var tøy som var blitt samlet sammen og skulle gis som almisser til de fattige i Mekka. Til denne hendelsen skriver Usāmah: ”Ṣalāḥ al-Dīn took captive all the Christians and Jews in the castle, who were included among the people of the covenant, and pillaged all of the two castles as if they were Byzantines! ”May Allah (worthy of admiration is he!) pass by his excess!” (KI, 189-190). Dette er et av de få tilfellene der bysantinerne blir trukket fram, og det er tydelig at å være kristen araber eller jøde stod over det å være bysantiner. Geografisk tilhørighet stod over den religiøse. Samtidig oppgir ikke Usāmah at de tok noen muslimer til fange, så dermed kan det se ut som om kristne arabere og jøder ikke var like høyt aktet. Det at han nærmest bruker bysantiner som et skjellsord gjør det nærliggende å tro at det hadde vært

¹⁶² Hitti skriver at dette mest sannsynlig er rundt 1133 denne og andre historier om Ṣalāḥ al-Dīn skjedde fordi al-Dhahabi daterer i *Ta’rīkh al-Islām* at kampen mellom Zanki og kalif al-Mustashid om Baghdad stod i 527, som tilsvarer året 1132-33. Usāmah skriver selv at en hendelse fant sted på vei til bake fra kampen om Baghdad (KI, 187).

en del konflikter og krigføring mellom de to. Særlig siden araberne hadde hatt en del kontakt med bysantinerne opp gjennom historien.¹⁶³

3.4.2 Korsfarerne i lys av KI

Usāmah i kamp mot korsfarerne

Religiøs argumentasjon er noe som går igjen, spesielt i forhold til korsfarerne. Dette gjøres for å underbygge hvorfor og hvordan de vant kampene, eller dersom de ikke vant, hvorfor de kom forholdsvis uskadet fra hele situasjonen. Det som kan bemerkes her er hvordan Usāmah utelater å skrive om de kampene som ble tapt, for mest sannsynlig var det like store tap på begge sider. Usāmah velger å legge det fram som om muslimene ikke hadde særlige tap utover i den første perioden. I forhold til krigføring var Usāmah overrasket over korsfarernes tilbakeholdenhet og forsiktighet og nevner dette ved et par anledninger. En av disse anledningene kommer fram i avsnittet der Usāmah og hans menn var på vei tilbake fra et angrep på Askalon. På veien traff de korsfarere, og de var klart overlegne og Usāmah og hans menn, som trakk seg raskt tilbake. I følge Usāmah fulgte ikke korsfarerne etter dem, men drepte kun de som ble hengende etter. Til slutt snudde de og red vekk etter å ha jaget dem bort fra området. Her priset Usāmah Gud for korsfarernes overforsiktighet: "Thus Allah (worthy of admiration is he!) had decreed our safety through their over cautiousness. Had we been as numerous as they were and had won the victory over them as they had won over us, we would have exterminated them." (KI, 42). Dette til forskjell fra en annen anledning der han snur det på hodet. Under 'Abbās reise til Damaskus fra Egypt var Usāmah og hans menn slitne etter flere dager på reise og etter å ha vært i kamper mot korsfarerne. De hadde ikke mer provisjon til seg selv eller fôr til hestene. I området mellom Egypt og Palestina holdt en rekke korsfarere til og de angrep nå Usāmahs menn. Til dette skriver Usāmah: "Our climb was affected through narrow rough roads leading into a vast plain and among men who were accursed devils [korsfarerne]. Any one of us they found isolated from the rest, they put to death." (KI, 53). Dette kan vitne om hvordan Gud ble brukt som både den barmhjertige Herren som vokter over troende, men også at han legitimerte bruken av vold mot angrep fra ikke-muslimer.

¹⁶³ Det hadde vært flere kamper mellom bysantinerne og araberne i forhold til kontroll over Shayzar. Dette fordi Shayzar var et meget strategisk område de fleste måtte passere på vei fra nord til sør, siden området lå langs Orontesdalen. Som tidligere nevnt var det Usāmahs bestefar som i 1081 kjøpte byen fra bysantinerne. KI, s. 4-5.

Usāmah gjengir også historien om sitt første møte med korsfarerne som kom i en kamp 14. august 1119, da han var 24 år gammel. Etter å ha stukket en lanse inn i en korsfarer var Usāmah sikker på at han hadde drept ham, overraskelsen var derfor stor da han etter å ha kommet tilbake til Shayzar fikk besøk av en ridder ved navn Philip fra Apamea, som ville møte emiren som brukte en lanse, men ikke klarte å drepe ham. Usāmahs kommentar til dette var hvordan holde lansen riktig for å få et riktig treff, og siden dette var hans første møte med korsfarerne var det en viktig lærdom å ta med seg. Her kunne skjebnen ha spilt en viktig rolle, men Usāmah velger å holde den utenfor og klandret heller seg selv for dårlig utført arbeid (KI, 67-70).

Guds inngripen mot korsfarere

Gud griper ikke kun inn i kampsituasjon, men han kommer også muslimer til unnsetning under andre forhold. Ut i fra KI kommer det fram at det var vanlig praksis å ta folk til fange og sette en løsepenge sum på dem, eller selge dem tilbake. Usāmah gikk regelmessig til kongen av Jerusalem, Fulk V, og kjøpte tilbake muslimer som satt i fangenskap. Djevelen av en franker, som Usāmah beskrev ham, William av Jiba ville derimot ikke selge han bare noen, han måtte kjøpe alle 38 fangene eller ingen. Det hadde ikke Usāmah råd til og måtte gå tomhendt tilbake. Den samme natten klarte fangene å rømme: ”But Allah (worthy of admiration is he!) decreed and they fled away that very night, all of them.” (KI, 111). Gud kom dermed muslimene til unnsetning mot korsfarerne.

Selv om Usāmah kan være tvetydig i sin fremstilling av korsfarerne sår han ingen tvil rundt hvilken side Gud er på, om det er i kampsituasjon eller andre hendelser. Guds inngripen gjelder i aller høyeste grad, og det kommer fram i en rekke forskjellige fortellinger. I et slag mot korsfarerne sommeren 1115 var de separert fra hverandre ved elven Orontes på grunn av høy vannstand. På korsfarernes side lå en moské, Masjid abi-al-Majd ibn-Sumayyah, der det bodde en muslimsk asket ved navn Hasan al-Zahid. Han stod denne dagen utenfor moskeen, på et tak, og resiterte bønner. Korsfarerne var på vei ned fjellet mot asketen, og selv om Usāmahs menn så ham, kunne de ikke gjøre noe for å hjelpe, siden de ikke kom seg over elven. Dermed ble de stående og siterte koransitater for seg selv; ”Det er ingen styrke og ingen makt utenom Allah!”¹⁶⁴ Da korsfarerne kom bort til moskeen snudde de og red tilbake igjen, dermed hyllet Usāmah og de andre Gud fordi han måtte ha gjort korsfarerne blinde slik

¹⁶⁴ Koranen 18:37

at de ikke så han. Asketen stod like uberørt hele tiden og sa sine bønner. ”We have no doubt that Allah (worthy of admiration is he!) blinded them so they could not see him and concealed him from their sight. How worthy of admiration, therefore, is the Almighty, the Merciful!” (KI, 121).

Religiøs praksis blant korsfarere

I det følgende viser Usāmah flere sider av korsfarerne både negativt og positivt, dette speiler igjen hans tvetydighet når det gjelder omtalen av dem. Han gjengir en fortelling om en eldre kvinne blant korsfarerne som ble tatt til fange av Usāmahs familie. Hun hadde to barn, en vakker jente og en robust gutt. Gutten konverterte til islam, og det virket som om konverteringen var genuin, dette på bakgrunn av måten han både bad og fastet på. Usāmah skriver videre at han fikk seg et yrke og giftet seg med datteren til en from familie. Usāmahs far betalte for alle utgiftene rundt bryllupet og betalte i tillegg for et hjem til de. De fikk to sønner sammen, og når sønnene var rundt fem seks år gamle tok han familien og alt med seg og dro til korsfarerne i Apamea der de konverterte tilbake til kristendommen. Usāmah virker lettere forbauset over utakknemligheten gutten viste, og skriver ”May Allah, therefore, purify the world from such people!” (KI, 160).

Samtidig velger han å vise til en annen korsfarer som hadde bodd lenge i Syria. Dette for å vise til forskjellen mellom nyankomne korsfarere og de som var blitt akklimatisert. Blant korsfarerne var de som hadde assosiert lenge med muslimene og blitt akklimatisert. De var, i følge Usāmah, mye bedre enn de nykommerne blant korsfarerne, men måtte behandles som et unntak og ikke som en regel. Usāmah sendte en av sine menn til Antiokia på forretninger, og der ble han invitert av en korsfarer på middag. Egentlig ville han ikke spise, men korsfareren overbeviste ham om at han kun hadde egyptiske kokker og at han aldri spiste svin. Dette gav en viss trygghet, og for å ikke virke uhøflig spiste han det som ble servert. Etter middagen og på vei hjem ble han møtt av en korsfarerkvinne som snakket til ham på hennes språk, og han forstod ingenting av det som ble sagt. Han ble med et sentrum i en stor menneskemengde, og det overbeviste ham om at dette var hans sikre død. Men plutselig dukket ridderen, som han hadde vært på middag hos, opp og spurte hva problemet mellom de og muslimen var. Da svarte hun at denne muslimen hadde drept hennes bror Hurso. Den kristne ridderen skrek tilbake at dette var en handelsmann som hverken kjempet eller deltok i kamper. Han skrek også til resten av de som hadde samlet seg rundt ham. Dermed mente Usāmah at måltidet

reddet ham fra den sikre død (KI, 169). Denne historien er interessant med tanke på den mer kjente historien fra Saladins møte med Guy av Lusignan og prins Arnāt av Karak etter slaget ved Hittin. Muslimene hadde drevet korsfarerne bort fra vann, og til slutt måtte de gi tapt. Saladin hentet Guy og Arnāt til sitt telt og tilbydde Guy vann. Han tok i mot og drakk og gav koppen videre til Arnāt som også drakk. Dette provoserte Saladin, og han uttrykket: "This godless man did not have my permission to drink, and will not save his life that way."¹⁶⁵ Som kjent ble Arnāt halshugget av Saladin selv, og det viser til skikken rundt betydningen av et måltid og gjestfriheten i den arabiske verden. Sammen med å avstå fra å spise gris, hadde korsfareren tillagt også seg arabernes gjestfrihet etter å ha bodd en stund i området.

En helt forskjellig historie fra de andre, men der religion kommer til uttrykk, omhandler en korsfarer som kom bort til al-Amīr Muʿīn-al-Dīn mens han var i klippedomen. Korsfareren spurte om han var interessert i å se Gud som barn. Til dette svarte Muʿīn-al-Dīn positivt, og ble deretter vist bildet av Maria med Jesusbarnet på fanget. Korsfareren sa til dem at dette var Gud som barn, men Muʿīn-al-Dīn tenkte for seg selv: "Allah is exalted far above what the infidels say about him!" (KI, 164). Dette viser at det har vært en viss nysgjerrighet mellom de to religionene, og det er interessant å se at Usāmah gjengir historier fra andre områder enn slagmarken for å vise til hvordan korsfarerne var og hvordan de ble oppfattet av muslimene. Tydeligvis hadde de en god del kontakt med hverandre utenom kampsituasjon.

Korsfarere speilet gjennom Usāmah

Som tidligere nevnt skrev Usāmah at de ikke hadde noen kunnskap om frankiske språk, og at heller ingen av korsfarerne forstod dem (KI, 95). Til tross for det tillegger han korsfarerne en rekke egenskaper ved å legge ord i munnen på dem. Dette kanskje for å underholde leseren, men det sier også noe om hvordan deres oppfattelse av korsfarerne var. Et godt eksempel på nettopp det er en historie der Usāmah skriver at Bohemond II og hans hær fra Antiokia slo leir ved den samme plassen som de alltid slo leir før de gikk til angrep på Shayzar. Usāmah, onkelen og de andre stod og så på dem fra slottet. Da red to korsfarere fram og overfalt en mann som gjette et dyr. En muslimsk ridder ved navn Jumʿah red av gårde med fullt utstyr for å redde mannen. Usāmah skrev at Bohemond II så på det som skjedde og ble sint fordi en muslim hadde vunnet over to riddere. Dermed tok han fra dem skjoldet deres og laget de om til krybber som dyrene kunne spise av, tok ned teltene deres og sendte dem tilbake samtidig

¹⁶⁵ Gabrieli, 1969, s. 124.

som han sa: "One single cavalier of the Moslems chases two cavaliers of the Franks! Ye are not men; ye are women." (KI,93). Her oppgir ikke Usāmah hvor han har fått tak i informasjonen rundt hva som ble sagt og gjort blant korsfarerne, dermed er det høyst sannsynlig at dette har blitt lagt til i ettertid for underholdningsformål.

I et avsnitt kalt "Tancred's guarantee of safety proves worthless" skrev Usāmah om en hendelse som skjedde etter Tancred hadde overtatt makten etter Bohemond i Antiokia i 1104. Etter en kamp mot Shayzar kom de frem til en forsoning og Tancred krevde at 'Izz al-Dīn, Usāmahs onkel skulle sende ham en hest. De sendte hesten med en kurder ved navn Ḥasanūn som får å vise fram hesten vant et løp. Tancred ville gi Ḥasanūn en pris siden han hadde vunnet løpet. Da svarte Ḥasanūn at han heller ville bli gitt en garanti at dersom han ble tatt til fange i et annet slag så skulle han bli sluppet fri, han ville ha en garanti for sikkerhet. Tancred gikk, ifølge Usāmah, med på forslaget. Her avslørte Usāmah seg selv i det han skrev at: "Tancred gave him his guarantee of safety – as Ḥasanūn imagined, for these people speak nothing but Frankish; we do not understand what they say." (KI, 94-95). I likhet med historien overfor tillegger Usāmah korsfarerne egenskaper, enkelte kunne jo arabisk. Kanskje de hadde tolker med seg, men det viser her at moralen i historien er viktigere enn historien i seg selv. Historien gjenspeiler også den arabiske kulturen og Usāmahs oppfattelse av korsfarernes identitet.

I sin undring over riddernes posisjon hos korsfarerne skrev Usāmah: "The Franks (may Allah render them helpless!) possess none of the courage, consider no precedence or high rank except that of the knights, and have nobody that counts except the knights." (KI, 93). Dette var mennene korsfarerne stolte på under rådgivning, og det var også de som gav rettslige beslutninger og straff. I 1140 brakte Usāmah en sak foran dem om en flokk sauer som herren av Bāniyās hadde tatt fra skogen under fredstid mellom muslimene og korsfarerne. Dette var i Damaskus og han sa til kong Fulk, sønn av Fulk:¹⁶⁶ "This man has trespassed upon our rights and taken away our flocks at the lambing time. The sheep gave birth and the lambkins died. Then he returned the sheep, after having lost so many of them." Da snudde Fulk seg til de seks-syv ridderne som var tilstede og sa at de skulle komme opp med en avgjørelse. De kom tilbake og herren av Bāniyās måtte betale en bot som tilsvarte det antall sauer som hadde gått

¹⁶⁶ Fulk V, greve av Anjou, ble innsatt som den fjerde kongen av Jerusalem i 1131, etter svigerfaren, Baldwin IIs død. KI, 93.

bort. Herren ville ikke betale dette og Usāmah gikk med på å få 400 dīnārer i stedet. Denne avgjørelsen, siden det var ridderne som hadde framsatt den kunne ingen gjøre noe med, ikke engang kongen. Etter på hadde kongen og Usāmah en samtale:

The king said to me "By the truth of my religion, I rejoiced yesterday very much indeed." I replied, "May Allah always make the king rejoice! What made thee rejoice?" He said, "I was told that thou wert a great knight, but I did not believe previous to that that thou wert a knight." "O my lord," I replied, "I am a knight according to the manner of my race and my people." If the knight is thin and tall the Franks admire him more. (KI, 94)

Det som er interessant i det Usāmah fremstiller korsfarerne er at han på en side skriver negative formuler etter benevnelsen av dem, for så i neste vending beskrive møter han hadde med dem, og utbrodere vennskap. Selv om han også latterliggjør deres form for medisin, snur han rundt og skriver hvordan korsfarerne også hadde medisin som hjalp. Han er tvetydig i sin framstilling, og det kan ha med å gjøre hans posisjon i samfunnet. Som det vil komme fram i neste kapittel skjer det en utvikling rundt den religiøse diskursen, da spesielt i forhold til korsfarerne i de andre kildene opp mot og etter det tredje korstoget. Usāmah står selvfølgelig i den samme tradisjonen, men han er også interessert i å vise en annen side som de andre ikke tar med. Dette kan være fordi han hadde mer direkte kontakt med korsfarerne og andre kristne enn de historikerne hadde.

3.5 Bevisst bruk av muslimsk diskurs

Religionens uttrykksform i KI kan deles inn i to hovedretninger; religiøse utsagn og religiøsitet uttrykt i samfunnsrelaterte sammenhenger. Siden KI er en kilde av sin samtid har det ikke vært vanskelig å finne religiøst ladede uttrykk. Selv om Robinson skriver at Gud er tilstede til en hver tid i tekstene, og det med rette, kommer det tydelig fram i KI at Usāmah også er bevisst rundt bruken av denne diskursen. Selv om det ikke er noe som blir lagt merke til ved første øyekast er for eksempel hans bruk av "May Allahs mercy rest upon his soul!" utsagn vel tilrettelagt, og tilleggelsen overlatt. Det er ikke uten grunn de som har stått ham nærmest får formelen kontinuerlig gjennom hele boken, mens andre, som tidligere patroner i Egypt, ikke får formelen i det hele tatt.

Videre er det viktig å differensiere mellom predestinasjon og guddommelig inngripen, selv om de ligger relativt tett opptil hverandre. Ut i fra andres bearbeidelse av boken har predestinasjon blitt vektlagt som en av de viktigste faktorene Usāmah ville ha fram. Det som kommer fram ved nærmere ettersyn er at predestinasjon er en faktor, men noe som er mer gjennomgående er Guds inngripen i kampsituasjoner, men også under andre forhold. Gud griper direkte inn og påvirker utfallet av hendelser. Dette var også gjeldene for om kampene var mot muslimer eller korsfarere, samt om de vant eller tapte, noe som peker tilbake på hvor liten rolle menneske spilte i den store sammenhengen. De forskjellige religiøse uttrykkene ble brukt av Usāmah med overlegg. De var ment å skulle gi folk en lekse, være formanende og moraliserende. Det som jeg i tillegg finner interessant med hvordan han velger å ordlegge seg på er hvordan han aktivt beskriver religion og religiøs utøvelse for å plassere seg inn i et religiøst univers. Ved å skrive om astrologi og i samme setning distansere seg fra det gir en god pekepinn på hvor i landskapet han ville at leseren skulle plassere ham. Dette i tillegg til hvordan han ved flere anledninger understreker hvor dypt religiøse både han far og bestemor samt amme var, er det en klar indikator på hvordan han vil bli oppfattet.

Det interessante er også hvordan han forholdt seg til de kristne. Han skiller klart mellom korsfarerkristne og arabisk kristne, noe som ikke er overraskende med tanke på at han var født og oppvokst blant kristne. Det som er interessant er tvetydigheten i forhold til hvordan han velger å forholde seg til korsfarerne. Som et produkt av sin samtid er det ikke overraskende at han velger på overflaten å latterliggjøre korsfarerne og deres skikker. Det som er mer overraskende er hvordan han har behov for å samtidig komme dem til unnsetning i samme vending. Det kan virke som om det på det overordnede plan var en opplest og vedtatt forakt mot korsfarerne, mens det på det sosiale plan var daglig kontakt. Dette vil det bli sett nærmere på i det neste da KI settes inn i en litterær kontekst samt at det vil bli gjort en komparativ analyse av religionens uttrykk i de forskjellige kildene.

4 En komparativ analyse av arabiske kilder fra korstogstiden

4.1 Introduksjon

I det følgende kapittelet vil det være ønskelig å knytte KI opp til lignende kilder fra andre historieskrivere fra samme tidsepoke for å sette Usāmahs tekst i perspektiv. Dette for å få en forståelse av hvorfor og hvordan han velger å formulere seg slik han gjør i tillegg til å understreke hvordan denne kilden skiller seg ut fra de andre. Kilden blir dermed satt inn i en større tradisjon samtidig som den da ikke blir isolert fra sin kontekst. Videre vil det også være interessant å se hvordan andre historieskrivere fremhever religionen i sine fortellinger, men kanskje på en litt annerledes måte. Ved å ta det med inn i analysen, vil Usāmahs tekst bli satt inn i en kontekst og dermed gjøre det enklere å forstå bruken av visse begreper som har blitt trukket fram i forrige kapittel. Utfordringen vil være å finne kilder som skriver innenfor samme sjanger som Usāmah og samtidig skriver historisk. Det har blitt vist til at Usāmah skriver i en *adab* tradisjon, og det stiller han seg litt ved siden av de andre historieskriverne. Det som kom fram gjennom å se på historiografien er derimot at det er vanskelig å skille en *adab* fra en *ta'riḫ* kilde.¹⁶⁷ Dermed velger jeg å plassere KI inn i en historisk tradisjon og analysere den komparativt med andre historiske kilder. Det jeg vil forsøke å fremheve er i hvilken grad det religiøse kommer til uttrykk hos andre historieskrivere.

Det å jobbe komparativt med fire forskjellige tekster kommer til å by på en utfordring. Hovedanliggende vil være å se på hvordan religionen kommer til uttrykk i de andre tekstene for deretter å framheve KI og sette den i perspektiv. Her må både forskjellene tas fram i tillegg til det som er felles. Samtidig må det erkjennes at religion er et lite håndfast tema som er med på å gjøre en sammenligning enda vanskeligere. Disse tekstene skal hjelpe til med å sette det Usāmah skriver i en kontekst. Utfordringen vil da ligge i å ikke falle for fristelsen og analysere dem som egne tekster, men tekster som belyser KI og kanskje setter den inn i en tradisjon. Det vil være enkelt å se på det rent historiske grunnlaget i tekstene, men det er ikke intensjonen her selv om den historiske konteksten ikke kan utelukkes. Det kunne også vært en

¹⁶⁷ Robinson, 2003, s. 114.

idé å sett på litterære verk som ikke var historiske fra Usāmahs tid for å sammenligne ham med annen *adab* litteratur. Dette velger jeg ikke å gjøre, da jeg mener at KI er en god kilde til korstogene og derfor fungerer den også som historisk kilde. Som nevnt i introduksjonen var skille mellom *adab* og *ta'riḫ* i det tolvte og trettende århundret veldig marginalt og mange av sjangertrekkene fløt over i hverandre.¹⁶⁸ Skillet vil dermed ikke skille være så stort og det vil være mer interessant å se på hvordan religionen brukes i de historiske kildene til sammenligning med mer skjønnlitterære verk. Verdt å merke seg er også det Richards skriver i introduksjonen til *Kāmil fi'l-Ta'riḫ, Den komplette historie*; Ibn al-Athīr gikk til forsvar av historiedisiplinen i sin innledning fordi historie fremdeles ble sett på som suspekt av enkelte i det islamske ulema.¹⁶⁹

Det finnes en rekke arabiske historieskrivere som har korstogene som hovedtema, men de fleste skriver utover i det trettende århundret og senere. Det finnes enkelte forfattere fra Usāmahs samtid, og av de har jeg valgt å trekke fram tre. Grunnen til at valget falt på disse tre er at jeg har villet ha historieskriverne så tett opp til Usāmah som mulig, samtidig som de representerer hver sin tid innenfor korstogsperioden. Det er fordi de da selv har levd gjennom korstogene, og mye informasjon er hentet fra egne erfaringer og ikke kun avskrift fra andre. I tillegg vil det være interessant å se utviklingen i korstogskildene fra det første til etter det tredje. Dermed har valget falt på Ibn al-Qalānīsī som skrev om de to første korstogene, 'Imād al-Dīn som skrev om det tredje og til slutt Ibn al-Athīr som blant annet bygger på de to foregående kildene og skrev fra de første korstogene helt fram til 1231.¹⁷⁰

Den første historikeren, Ibn al-Qalānīsī (1073-1160), var den første arabiske krønikeskriver til å skrive om korstogene i boken *Dhail ta'riḫ Dimashq, The Damascus Chronicle of the Crusades*.¹⁷¹ Han hadde førstehånderfaring fra det han skrev om under det første og andre korstoget da han hadde offentlige og administrative stillinger, *dīwān al-rasā'il*,¹⁷² i Syria og

¹⁶⁸ Robinson, 2003, s. 116.

¹⁶⁹ Richards, 2006, s. 5. En ulema er en fortolker av Koranen, en islamsk teolog.

¹⁷⁰ Gabrieli, 1969, s. xxvii.

¹⁷¹ Dette er tittelen på H.A.R. Gibbs oversettelse fra 1932. I introduksjonen oversetter han den derimot til "Continuation of the Chronicle of Damascus" og i Gabrielis oversettelse fra 1969 er det oversatt med *Appendix to the History of Damascus*. I dette tilfelle er det nok Gabrielis oversettelse som er mest nøyaktig da *dhail* betyr den bakerste delen av noe, en hale og *ta'riḫ* betyr, som kjent, historie, Wehr, 1994, s. 366.

¹⁷² *Dīwān*, betydde i den eldre islamske administrasjonen, å holde regnskap over bøker innenfor finans, men kan også tolkes som blant annet offentlig kontor, embete, sekretæriat. Wehr, 1994, s. 350. *Rasā'il* er en form av *risāla*, som betyr brev. Denne formen viser til at ordet har betydning av sendebud, brevskriver, en som skriver rapporter eller brev. Dette innenfor et regjeringskontor eller en domstol. Wehr, 1994, s. 391.

Damaskus i denne perioden.¹⁷³ Den andre historikeren jeg velger å trekke fram er 'Imād al-Dīn (1125-1201). Her stod valget mellom han og Bahā' al-Dīn som begge skrev samtidig og var i tjeneste hos Saladin. En av grunnene til at valget falt på 'Imād al-Dīn og hans verk *al-Fath al-qussī fī l-fath al-quḍṣī, Ciceronian Eloquence on the Conquest of the Holy City*, var på bakgrunn av at han i tillegg til å være Saladins sekretær hadde vært i arbeid for Nūr al-Dīn. Dette samsvarer med Usāmahs karriere. Videre var han som Usāmah, en akademiker og retoriker, og tekstene tenderer til å være mer poetiske og ikke direkte historisk refererende.¹⁷⁴ Det igjen medfører at kilden muligens ikke vil ligge tettere opp til Usāmahs litterære stil, men den skiller seg fra de andre valgte historikerne. Dette fordi han beveget seg mot litterært koketteri, med det mener jeg noe i form av en barokk og pompøs måte å ordlegge seg på. Når det gjelder det religiøse uttrykket ligger han tettere opp til Usāmah og ikke minst Bahā' al-Dīn. Den siste jeg velger å sammenligne KI med er Ibn al-Athīr (1160-1233). Hans far administrerte sentralbyrået for finans, *dīwān*, i den Mesopotamiske byen Jazīrat Ibn 'Umar, rett nord for Mosul ved elven Tigris. Der arbeidet han for Nūr al-Dīn og zankidregimet, og var i tillegg protegé under vesiren Jamāl al-Dīn al-Isfahānī.¹⁷⁵ Dette medførte at Ibn al-Athīr ble en tilhenger av Nūr al-Dīn overfor Saladin, noe som kommer til uttrykk i det han skriver.¹⁷⁶ I tillegg blir han, av Gabrieli, ansett som hovedhistorikeren når det gjelder arabiske korstogskilder. Til grunn for påstanden viser han til det enorme historiske verket Ibn al-Athīr etterlot seg.¹⁷⁷

4.2 Ibn al-Qalānisī og *Dhaīl ta'rīkh Dimashq*

Abū Ya'la Hamza ibn Asad at-Tamīnī, kjent som Ibn al-Qalānisī, kom fra Damaskus og var en av de få historieskriverne fra denne perioden,¹⁷⁸ utenom Usāmah, som kom fra Syria. Lenge var fraværet av arabiske kilder fra det første korstoget et problem som ble tatt opp i det

¹⁷³ Gabrieli, 1969, s. xxvi, Gibb, 1932, s. 8.

¹⁷⁴ Gabrieli, 1969, s. xxix-xxx.

¹⁷⁵ Richards, 2006, s. 1.

¹⁷⁶ Richards, 2006, s. 4.

¹⁷⁷ Gabrieli, 1969, s. xix-xx.

¹⁷⁸ Med denne perioden mener jeg de to første korstogene. Utenom Usāmah og Ibn al-Qalānisī er det en krøniker og biograf til fra Damaskus, Ibn 'Asākir (1105-1176). Han skrev det store verket *Ta'rīkh madīnat Dimashq*, "Damaskus' historie". Den gjengir tidlig islamsk historie og går dermed ikke inn på korstogene, selv om den ble ferdigstilt under Nūr al-Dīn som han samarbeidet med. Dette kan ha bakgrunn i at han fra tidlig alder av reiste østover mot Baghdad for å studere, og videre inn i dagens Iran før han retunerte til Damaskus. Han skrev derimot en samling på førti hadithsitater som oppfordret til jihad. Denne ble gitt til Nūr al-Dīn og brukt i kampen mot motstandere av sunniregimet, det være shiamuslimer så vel som korsfarere. Lindsay, 2001, s. 2-8.

vestlige academia, men i 1908 ble DTD funnet i Bodleian biblioteket og oversatt av H.F. Amedroz. Andre arabiske verk hadde referert til denne kilden, men forskere trodde den hadde forsvunnet med tiden.¹⁷⁹ Gibb skrev i ”Notes on the Arabic Materials for the History of the Early Crusades” at ved funnet av DTD kunne man studere korstogene mer inngående, særlig med tanke på at Ibn al-Athīr, sammen med andre, brukte han som originalkilde, og dermed åpnet det seg større muligheter for å studere de arabiske korstogskildene mer kritisk. Dette ville igjen føre til en dypere innsikt i korstogenes historie sett fra både europeisk og arabisk perspektiv.¹⁸⁰

To tredjedeler av boka omhandler de seksti første årene av korstogstiden, og Ibn al-Qalānīsī var den første arabiske historieskriveren til å skrive om korstogene. Tittelen på boka *Continuation of the Chronicle of Damascus* eller *Appendix to the History of Damascus* viser til at den var ment som et supplement til et tidligere verk av Hilāl b. al-Muhassin as-Sābi’, som dessverre ikke er bevart. Informasjonen gitt i DTD er skrevet på bakgrunn av både muntlige og skriftlige kilder og de går helt fram til forfatterens død i 1160.¹⁸¹ Til forskjell fra Usāmah er det ingenting som indikerer at forfatteren selv har vært delaktig i kamper mot korsfarere.¹⁸² Gibb skriver i innledningen til boka at verdien med denne kilden ligger i at den formet primærkildene samtidig som den også har vært viktig for å få en pekepinn på hvordan følelsene overfor korsfarerne hardnet til utover korstogsperioden, da spesielt opp mot det tredje korstoget i 1187 og senere.¹⁸³ Selv om det sistnevnte kanskje er innlysende, er det fremdeles et punkt jeg kommer til å komme nærmere inn på i sammenligningen med Usāmahs KI.

DTD strekker seg over 310 sider og gir en god oversikt over det første og andre korstoget selv om det er ensrettet vinklet fra muslimenes side. På en annen side er det ikke mange av de arabiske historieskriverne som er åpne for å tolke situasjonen fra de andres synspunkt.¹⁸⁴ I KI er Usāmah nær ved å komme inn på en slik tolkning med sin beskrivelse av frankerne, men heller ikke han påberoper seg objektivitet, selv om han omtaler mange av korsfarerridderne som sine venner. Den mest markante forskjellen mellom denne boka og KI er fraværet av

¹⁷⁹ Gibb, 1932, s. 7.

¹⁸⁰ Gibb, 1935, s. 745-746.

¹⁸¹ Gibb, 1932, s. 9.

¹⁸² Gibb, 1932, s. 8.

¹⁸³ Gibb, 1932, s. 10-11.

¹⁸⁴ Hillenbrand, 1999, s. 4.

moralisering og didaktikk. Et annet punkt DTD skiller seg fra KI er i omtalen av korsfarerne. Ibn al-Qalānisī skriver konsekvent franker mot muslim i kampsituasjon, men skiller mellom muslimer, tyrkere, armenere, persere, egyptere og assassinere. Sistnevnte skiller også Usāmah ut som en egen gruppe.¹⁸⁵ Dermed er det nærliggende å anta at når han skriver muslim så mener han syriske muslimer. Denne inndelingen er noe jeg kommer tilbake til, fordi det er interessant i forhold til senere historieskrivere. Oversetteren har valgt å oversette Allah til Gud derfor kommer jeg også til å bruke termen Gud i sitater fra DTD og ikke Allah som i forrige kapittel.

4.2.1 Likheter i DTD og KI

Guds inngripen og predestinasjon

For å se på noen av likhetene mellom de to kildene kan det trekkes fram et sitat fra en kamp som fant sted i Antiokia, juni 1098, mellom korsfarere og muslimer. Mange muslimer ble drept i angrepet, inkludert kvinner og barn. Rundt tre tusen flyktet, ifølge Ibn al-Qalānisī, til citadellet og befestet seg der, og han skrev: "... and some few escaped for whom God had decreed escape." (DTD, s. 44). Dette er veldig i takt med måten Usāmah ordlegger seg på, det viser til guddommelig inngripen. Et par andre historier han gjengir viser til at guddommelig inngripen var en kjensgjerning i Ibn al-Qalānisī's beretninger. Den første historien gjengitt er fra da Bohemond, herren til Antiokia, i mai-juni 1100 red mot Apamea og beleiret festningen. Han var der i et par dager til han fikk høre at muslimene var på vei mot Antiokia hvorpå han red tilbake for å forsvare byen. Her skriver Ibn al-Qalānisī: "But God Most High succoured the Muslims against him, and they killed a great host of his party and he himself was taken captive together with a few of his companions." (DTD, s. 50). En annen fortelling som viser til Guds inngripen i kampsituasjon kom i 1102 da egypterne sendte forsterkninger til de befestede havnene som korsfarerne fremdeles ikke hadde klart å erobre. De kom seg til Jerusalem, og da Baldwin, greve av Jerusalem, hørte om deres ankomst sendte han ut syv hundre håndplukkede menn, riddere og soldater, og angrep den egyptiske hæren. "...but God gave the victory to the Egyptians against his broken fraction, and they killed most of his

¹⁸⁵ Begge omtaler de som bātiniyer, men jeg velger å bruke betegnelsen assassinere siden det er et etablert og gjenkjennelig begrep i vår tale. De var shiamuslimer på lik linje med fatimidene, og ekstra mislikt nettopp på grunn av det.

[Baldwin] knights and footsoldiers.” (DTD, s. 55-56). Her var det naturlig at Gud gikk inn på muslimenes side, selv om egypterne blir omtalt som egyptere og ikke muslimer.

Det som er bemerkelsesverdig her, og som også går igjen andre steder i teksten, er at han konsekvent skriver egypter om egypterne og ikke muslimer. Dette kan ha å gjøre med at selve fatimidedynastiet var basert på shiaislam, men det er mer sannsynlig at dette igjen viser til hvor fragmentert den arabiske verdenen var på denne tiden. Selv om kilden i sin helhet ble ferdigstilt etter at Nūr al-Dīn hadde samlet store deler av det arabiske riket, var det kun snakk om tre-fire år i etterkant. På den annen side omfattet ikke Nūr al-Dīns rike Egypt og fatimidene før 1171, da fatimidene mistet fotfeste i Kairo etter to hundre år.¹⁸⁶ Selve begrepsapparatet ville trolig ikke ha forandret seg på så kort tid uansett, og det var heller ikke før Saladin kom til makten i 1174 at retorikken forandret seg til å snakke om en samlet muslimsk verden, *dār al-islām*, mot korsfarerne.¹⁸⁷ Dette kommer til syne hos Usāmah, da han skriver tett opp under det tredje korstoget og godt og vel tjuefem år etter Ibn al-Qalānīsī. Dermed kommer det tydelig fram at tanken om et samlet muslimsk rike hadde fått mer fotfeste under Saladin.

Predestinasjon kommer også til uttrykk i DTD i likhet med KI. I den følgende historien gjelder bruken av predestinasjon i anliggende mellom muslimer, noe som også er en faktor i KI. I året 1104-1105 lå Tughtakīn, i denne kilden referert til som Zahīr al-Dīn Atābek, syk samtidig som han kontinuerlig ble spurt om forsterkninger til kampene mot korsfarerne. Han visste at amīr Sukmān b. Ortuq og amīr Jikirmish, herren til Mosul, hadde inngått en pakt om å; ”... prosecute the Holy War against the polytheists and to aid the Muslims.” (DTD, s. 66). Dermed bestemte Zahīr al-Dīn Atābek seg for å hente amīr Sukmān og hans hær til Damaskus for å sikre en etterfølger og at Damaskus forble trygt dersom han skulle gå bort. I det han hadde sendt invitasjonen til amīr Sukmān ble han advart av offiserer og partnere rundt ham om at det var en dum idé og at Sukmān helt sikkert kom til å overta makta fra dem og ikke spare noen liv. Da det gikk opp for Zahīr al-Dīn Atābek hva han hadde gjort, ble han fortvilet og visste ikke hvordan han skulle komme ut av situasjonen. Til alt hell fikk de beskjed om at Sukmān var blitt angrepet av en alvorlig sykdom som, ibn al-Qalānīsī skriver: ”...with which he terminated his predestined span, and passed to the mercy of his Lord ... Glory be to him

¹⁸⁶ Robinson, 2003, s.xviii.

¹⁸⁷ Det er mye mulig det er fra denne tiden Hillenbrand sikter til når hun omtaler den arabiske verdenen som islams hus, Hillenbrand, 1999, s. 97.

who orders the lives of His creatures by His wisdom and who determines all events by His power.” (DTD, s. 66-68). Siste setningen brukt i denne fortellingen er veldig lik Usāmahs uttrykksmåte i hans skriveprosess. I tillegg brukes predestinasjon på samme måte som hos Usāmah. Dette speiler tilbake på den islamske historiografien og hvordan Gud opptrådte i historiske skrifter uavhengig om det var i omtale av kamper mellom kristne og muslimer eller kun mellom muslimer.¹⁸⁸ Det faktum at det var kamper mellom muslimer legger ingen demper på religiøsiteten til forfatteren og den kommer likefullt til uttrykk. Det igjen viser til hvor vanlig det var å skrive inn små hyllester til Gud, også i historiske framstillinger.

4.2.2 Forskjeller i DTD og KI

Hellig krig og martyrium

Det er også interessant å merke seg forskjellene mellom de to kildene. Den andre observasjonen gjort i fortellingen overfor er der Ibn al-Qalānisī skriver om bruken av hellig krig til å bistå muslimene mot polyteistene. Usāmah bruker aldri begrepet polyteisme i sin beskrivelse av korsfarerne. Det virker tydelig at Usāmah har hatt bedre kontakt med, og forståelse av de kristne. Det virker heller ikke som Ibn al-Qalānisī var like opptatt av å skille mellom korsfarer og arabisk kristen, noe Usāmah var veldig opptatt av å understreke i KI.

Selv om en del uttrykk brukes på samme måte er det enkelte som skiller seg ut, og en av de forskjellene kommer til syne i nesten hvert avsnitt i begynnelsen av boka, og kan understrekes gjennom følgende historie. I april 1104 var det enda et møte mellom korsfarere og muslimer og Ibn al-Qalānisī skriver:

News arrived that the amirs Sukmān b. Ortuq and Jikirmish, lord of Mosul, had joined forces and made a solemn agreement with one another to prosecute the Holy War against the Franks [Bohemond og Tancred], the enemies of God, and to devote their entire strength and means to active warfare with them ... God gave victory to the Muslims over the enemy, and put them to flight, and did great execution amongst them. (DTD, s. 60).

Her er første gang Ibn al-Qalānisī skriver at korsfarerne var fiender av Gud, men det som kanskje er mer interessant er at han konsekvent bruker termen *hellig krig* i beskrivelsen av kamper mellom korsfarere og muslimer, et ord som er bort i mot fraværende hos Usāmah. Det nærmeste Usāmah kommer i å skrive om hellig krig er da han forklarer hvordan broren var en

¹⁸⁸ Robinson, 2003, s.127.

mann som kjempet for religionen og ikke for denne verden (KI, s.). Selv om Gud brukes som redskap for å vise til seier i krig på samme måte som hos Usāmah, er ikke rammene rundt beskrivelsene av korsfarerne den samme. I tillegg er ikke Ibn al-Qalānīsī like fiendtlige i sin omtale av korsfarerne som man gjerne finner hos senere historikere, men de får til dels hard medfart også hos Ibn al-Qalānīsī.

I DTD skrives det også i større grad om det å dø martyrdøden enn i KI. Det er litt overraskende at han velger å fokusere så pass mye mer på hellig krig og martyrer enn Usāmah gjør særlig siden denne kilden ble skrevet på et tidligere stadium. I det følgende kommer eksempel på nettopp det, i tillegg til at bruken av predestinasjon dukker opp igjen: Tidlig juli 1101 kom en stor hær fra Egypt, med emir Sa'd al-Dawla, opp til Askalon for å hjelpe til i kampen mot korsfarerne. Tusen riddere og titusen fotsoldater fra korsfarernes side gikk mot al-Dawla. Han holdt grunnen mens korsfarerne jaget etter han :”... he strove to maintain his ground, but his predestined fate outstripped him, for his horse stumbled with him and he fell from it to the ground and gained the prize of martyrdom on the spot (God’s mercy upon him)” (DTD, s. 54).

Ved flere anledninger blir martyrdøden brukt i kamper mot korsfarerne, men en bemerkning til det siste sitatet er bruken av enkelte formler. Det siste utsagnet minner om Usāmahs og er nok det samme bare at det er oversatt litt annerledes. Siden jeg ikke sitter på originalteksten, men en oversatt kilde, kan jeg dessverre ikke si noe eksakt om dette og dermed blir det kun antagelser. Men det kan være at disse uttrykkene er folkelige uttrykk som ligger i språket og kanskje ikke er nøye gjennomtenkt men heller bare en frase som legges til. Samtidig så man hos Usāmah at han mest sannsynlig valgte med overlegg hvem som skulle få formelen bak navnet og ikke. I DTD brukes uttrykket såpass sjelden i forhold til i KI at det ikke lar seg analysere. På bakgrunn av fraværet av bruken av ”may Allahs curse be upon him” til korsfarere og ”may Allah’s mercy rest upon his soul” til muslimer tar jeg utgangspunkt i at det er et virkemiddel som antakeligvis er stående uttrykk i språket. I tillegg er ikke gudsbegrepene like framtrædende i denne kilden som de kommer fram i KI, de oppstår kun ved jevne mellomrom. Heller ikke i direkte omtale av korsfarerne kommer det fram spesifikke nedsettende religiøse utsagn. De kommer heller fram i historier rundt korsfarerne, men er absolutt ikke noe som tar videre større plass i framstillingen.

Astrologi

Ved i hvert fall et par anledninger skrives det noe som er veldig bemerkelsesverdig. Ibn al-Qalānisī gjengir en historie der herren til Antiokia sammen med herren til Mosul red mot Antiokia på bakgrunn av rykter om at korsfarerne hadde rykket fram mot byen og slått seg ned i al-Balāna. Han skriver at Yāghī Siyān red til Homs og Damaskus for å samle tropper til hellig krig mot korsfarerne, red så tilbake for å kaste de kristne ut av Antiokia. Midt i denne historien kommer det en kommentar om at det midt i Sha'bān, en muslimsk måned, dukket opp en komet i vest som fortsatte mot himmelen i tjue dager før den forsvant (DTD, s. 41-43). Samme kommentar dukker igjen opp da han rapporterer fra planleggingen av et angrep på korsfarerne. Dette skjedde den 29. mai 1110, og Ibn al-Qalānisī skriver: "On the Dhu'l-Qad' da of this year there appeared in the sky a comet from the East with a tail extending southwards. It continued until the end of Dhu'l-Hijja (mid-July) and then disappeared." Uten videre sammenligning setter han det sammen med da tyrkere og muslimer samlet styrker for å gå til hellig krig mot korsfarerne; "... the Muslim armies assembled in such force as all the Franks would not suffice to withstand. They agreed unanimously to open the Holy War by making for al-Ruhā and blockading it until God should facilitate its capture." (DTD, s. 101). Kometene kunne vært av interesse som en del av historien dersom det hadde kommet fram i teksten at de hadde hatt noe med utfallet av et eventuelt slag å gjøre. Det kan derimot virke som om det ikke er hovedanliggende i sistnevnte historie, da muslimene faktisk ikke gikk til angrep og korsfarerne trakk seg tilbake. Hvorfor Ibn al-Qalānisī ved flere anledninger trekker fram helt uavhengige historier rundt kometer som viser seg og så forsvinner igjen, er vanskelig å si. Han velger også å åpne et avsnitt med en astrologisk referanse: "The first day of this year was Friday 21st May, the sun being in Gemini." (DTD, s. 282). Kanskje disse opplysningene hadde noe å si for de som kunne lese stjerner på den tiden, det er uansett det motsatte av hva Usāmah ville ha gjort, som brukte en hel del plass i KI på å distansere seg fra astrologi. Med dette plasserer Ibn al-Qalānisī seg i en tradisjon der astrologi og astronomi ble sett på som vitenskap, ellers er det lite trolig at slike momenter ville fått plass i teksten.

Religiøs praksis

I tillegg til å ikke ta avstand fra, eller ikke underbygge hva som var spesielt med kometen, skriver også Ibn al-Qalānisī om angrep utført i forbindelse med religiøse ritualer. I desember 1098 hadde korsfarerne prøvd å inngå avtale med muslimene i Ma'arrat om at de skulle få leve i sikkerhet dersom de slapp inn en korsfarer til å være deres guvernør og overgi byen til

dem. Det motsatte de seg på bakgrunn av, som Ibn al-Qalānisī skriver:”... but dissension among the citizen and the fore-ordained decree of God prevented acceptance of these terms. So they [korsfarerne] captured the city after the hour of the sunset prayer.” (DTD, s. 47). Her poengteres det at korsfarerne gikk til angrep etter kveldsbønnen.

Videre skriver Ibn al-Qalānisī at det i 1103 kom nyheter om at al-Dawla Husain Atābek ble angrepet av persere under fredagsbønnen i Homs. De hadde blitt sendt av assasinerne og var i følge med en sjeik. Da sjeiken gav ordre angrep de al-Dawla med kniv inne i moskeen og drepte både han og en rekke av hans offiserer (DTD, s. 57). I motsetning til Usāmah som fordømmer slike handlinger, blant annet henrettelsen som Salāḥ al-Dīn utførte under ramadan (KI, s. 188), skriver Ibn al-Qalānisī heller mer rundt hendelsene ved at Homs nå ble stående uten en leder og korsfarerne var like ved, uten å ta videre stilling i saken. Det at attentatet skjedde inne i en moské under fredagsbønnen kommer heller som en bisetning, men likefullt blir det nevnt, og dermed må det ha hatt en innvirkning på forfatteren. Kanskje det var et heller uvanlig og uventet attentat? Her skiller Ibn al-Qalānisī seg fra Usāmah som i tillegg til å nevne at drap skjedde under religiøse tider eller steder, poengterer at også det er noe han tar avstand fra. Dette kan ha bakgrunn i det faktum at Usāmah skriver seg selv inn i historien, fordi han var til stede under de forskjellige begivenhetene. Ibn al-Qalānisī, på en annen side, opptrer som en tilskuer og var ikke selv delaktig i hendelsene. Dermed kan det se ut som om han velger å ikke gå inn i de forskjellige konfliktene utover at han gjengir hva som skjedde og eventuelle konsekvenser det kunne få.

En siste forskjell mellom de to kildene er om ikke direkte fravær av henvisning til Gud i kamper mellom muslimer og, eller i kamper mellom muslimer og tyrkere, men at de kommer i et betydelig mindre antall. Det vil si, Ibn al-Qalānisī bruker guddommelig inngripen i historien der Zahīr al-Dīn Atābek er nær ved å gjøre en feil, men der var det ikke snakk om i direkte kampsituasjon. Dette er også en av få anledninger Gud brukes der korsfarere ikke er involvert. Dermed vil det videre være interessant å gå nærmere inn på hvordan han forholder seg til korsfarerne og hvordan det kommer til uttrykk gjennom teksten, gjennom religiøse utsagn.

4.2.3 Forholdet til korsfarerne

Det som kanskje skiller mest i forhold til DTD og KI er at i DTD kommer religionen til uttrykk for det meste i forhold til når det skrives om korsfarere. Dette til forskjell fra KI der det religiøse får plass i de fleste mellommenneskelige relasjoner. Dermed er det kanskje ikke helt på sin plass å sette det opp som et eget avsnitt, men siden skillet er mer markant i KI velger jeg å sette det opp på denne måten også i forhold til DTD. I følge Robinson var religionen en faktor i det som ble skrevet selv om det ikke alltid kom direkte til uttrykk i kilden. Dette fordi Gud alltid var en del av historiografien siden han var den ultimate patron som hadde innsatt sine ledere i den verdslige verden.¹⁸⁹ Ved lesning av DTD kommer det fram at religiøse utsagn opptre for det meste i begynnelsen av boka. Det er ikke det at de forsvinner helt utover, men tettheten blir mindre. Det som er interessant her er hvordan han velger å ordlegge seg på andre måter for å framheve sin religiøse posisjon og for å fram hvordan han egentlig tenker om korsfarerne. Jeg kommer til å ta med et par eksempler for å understreke det jeg mener.

Denne boka ble, som sagt, ferdigstilt rundt 25 år før Usāmahs KI, og det kan faktisk virke som om Ibn al-Qalānīsī forholder seg mer objektiv eller nøytral mot korsfarerne i forhold til hvordan Usāmah stiller seg. Usāmah kan til tider gjøre narr av dem, men samtidig snur han rundt og skriver om dem som venner. Dette kan være et grep for å gjøre boken til et underholdningsaspekt mer enn en ren historisk beretning.¹⁹⁰ Kan det være noe med tiden den er skrevet i, i tillegg til hvem mottakeren kan være? Usāmah er tvetydig i sin framstilling der han veksler mellom å latterliggjøre korsfarere samtidig som han understreker at det er viktig å skille mellom de gode og de onde menneskene også innenfor deres rekke. Ibn al-Qalānīsī bruker ikke så mye tid på motparten, og er mer opptatt av å skrive om utfallet i kampene, selv om det kommer noen stikk her og der, men de er for det meste betydningsløse.

Guddommelig inngripen

For å se nærmere på hvordan religionen uttrykkes overfor korsfarerne vil jeg ta fram en historie fra våren, sommeren 1109 da det oppstod en rekke uenigheter mellom forskjellige korsfarerledere. Det hele endte med at korsfarerne bestemte seg for å angripe Tarābulus og

¹⁸⁹ Robinson, 2003, s. 129.

¹⁹⁰ Hillenbrand, 1999, s. 262.

sperret inne innbyggerne der i to måneder. Innbyggerne var muslimer og de var sikre på sin undergang som ble forsterket av forsinkelsen av den egyptiske flåten som skulle komme befolkningen til unnsetning. Flåten fikk problemer med motvind, og rakk ikke fram i tide. Til dette skriver Ibn al-Qalānisī noe overraskende:”... for the stores of the fleet had been exhausted and the direction of the wind remained contrary, through the will of God that that which was decreed should come to pass.” (DTD, s. 88-89). Her er det Guds vilje som også styrer muslimenes tap av Tarābulus til korsfarerne. En annen liten merknad er hvordan han skiller mellom korsfarer og genoveser, noe som ikke finner sted hos Usāmah. Han skiller kun mellom de ulike kristne. Her er det altså et skille mellom de som omtales som korsfarere og de fra Genova. Det kan ha hatt bakgrunn i tidligere handelsforbindelser av ymse slag. Det er første gang europeere blir separert fra hverandre, og ikke går under fellesbetegnelsen franker i noen av kildene. Det hadde vært mindre overraskende om det hadde kommet i KI da den på en måte gir inntrykk av å ha mer kjennskap til korsfarerne og deres land, eller i hvert fall gir uttrykk for å skille mellom de forskjellige kristne.

Guddommelig inngripen foregår også i kamper mellom korsfarere og tyrkere. Ibn al-Qalānisī skriver at i 1109 var Bohemond, herren til Antiokia, på vei tilbake fra korsfarernes land og hadde med seg en stor hær. Han gjorde et stopp i nærheten av Konstantinopel, og kongen der gikk ut mot ham sammen med en hær av tyrkere fra distriktene rundt. De kjempet mot hverandre i et par dager, og etter hvert prøvde kongen å skille dem fra hverandre. Til slutt brøt de opp kampene og spredte seg ut over hele landet. Bohemond inngikk deretter fred med kongen. Til dette skriver Ibn al-Qalānisī:” Thus God, to Him be praise, delivered us from them [korsfarerne] and diverted their fury from Islam.” (DTD, s. 91-92). Her griper Gud inn i kamper mellom tyrkere og korsfarere og hjelper muslimene slik at deres raseri over islam ikke skulle få sitt utløp. En litt overraskende vending når det gjelder Guds inngripen i kamp kommer der Ibn al-Qalānisī skriver at selv om muslimene hadde gjort seg klare til å kjempe for Gud, å gå inn i hellig krig og kjempe for religionen, kommer ikke Gud dem til unnsetning.

The Franks, though they were in the extremity of weakness, advanced in battle order against the armies of Islam, which were at the height of strength and numbers, and they broke the ranks of the Muslims and scattered their multitudes ... the sword was unsheathed upon the footsoldiers who had volunteered for the cause of God, who had girt themselves for the Holy War, and were vehement in their desire to strike a blow for the Faith and for the protection of the Muslims. (DTD, s. 46)

Generell språkbruk mot korsfarerne

Det som i tillegg kan være av interesse er å se kort på hvordan Ibn al-Qalānisī velger å ordlegge seg i forhold til korsfarerne uten å bruke religion som faktor. Om det andre korstoget og angrepet på Damaskus skriver Ibn al-Qalānisī: "In the end they decided to besiege Damascus, for in their evil hearts they deluded themselves that they could take it."¹⁹¹ Gibb har valgt å oversette det litt annerledes, men hovedsynspunktet kommer fram:

There was a great divergence of views amongst them as to which of the lands of Islam and Syrian cities they should proceed to attack, but at length they came to an agreed decision to attack the city of Damascus, and their malicious hearts were so confident of capturing it that they already planned out the division of its estates and districts. (DTD s. 282).

Selv om al-Qalānisī skriver nedsettende om korsfarerne, er det i mye mindre grad enn hva andre gjør. I det neste skal det gjøres en analyse av en annen historieskriver ved navn 'Imād al-Dīn og hans beretninger om Saladin og slaget ved Hittin i 1187. Det kan virke som Ibn al-Qalānisī er streng i sin omtale av korsfarerne, men skriver 'Imād al-Dīn i en helt annen sjanger. Dette kan selvfølgelig ha å gjøre med at Ibn al-Qalānisī var en av de første historieskriverne til å dokumentere korstogene. Han skrev som sagt om de to første og døde lenge før det tredje korstoget ble satt i aksjon.¹⁹²

4.3 'Imād al-Dīn og *al-Fath al-qussi fi'l-fath al-qudsi*

'Imād al-Dīn al-Isfahānī ble født i Isfahan i dagens Iran i 1125 og døde i Damaskus 76 år senere i 1201. I mellomtiden arbeidet han som sekretær under Nūr al-Dīn og deretter, fra 1175, gikk han inn i tjeneste hos Saladin.¹⁹³ Han var akademiker og retoriker og etterlot seg en verdifull antologi av arabisk poesi fra det tolvte århundret i tillegg til en rekke historiske verk.¹⁹⁴ Han var også en av de mest berømte språkkunstnerne i sin samtid.¹⁹⁵ Verket *al-Fath al-qussi fi'l-fath al-qudsi* har blitt oversatt til *Ciceronian Eloquence on the Conquest of the Holy City* av Gabrieli, mens den egentlige betydningen av overskriften kan oversettes til noe

¹⁹¹ Gabrieli, 1969, s. 56.

¹⁹² Gibb, 1932, s. 8.

¹⁹³ Gibb, 1973, s. 3.

¹⁹⁴ Gabrieli, 1969, s. xxx.

¹⁹⁵ Gibb, 1973, s. 3.

sånt som ”Åpningen av fortellingen om åpningen av Jerusalem”. Her skriver uansett ‘Imād al-Dīn om Saladin og hans kamper mot korsfarerne. De går fra Jerusalems fall i 1187 og helt fram til Saladins død i 1193. Det som hovedsakelig skiller denne kilden fra de andre er fortellerstilen hele kilden blir presentert på. Forfatteren ordlegger seg forskjellig i forhold til måten KI er skrevet på, og den skiller seg delvis også fra de andre kildene. Det som er tydelig er at han er en klar tilhenger av Saladin og hans styresett.¹⁹⁶ Dette verket er det minste av to overlevende verk, der det andre *al-Barq al-Shāmī, Torden fra Syria*, for det meste er bevart gjennom Abū Shāmas *Kitāb al-Rawḍatain, The Book of the Two Gardens*, som sammenligner de to dynastiene til Nūr al-Dīn og Saladin.¹⁹⁷

Denne teksten er på mange måter den teksten der religion kommer best til uttrykk. Siden hele kilden omhandler de siste årene i Saladins liv og slaget ved Hittin er den gjennomsyret med religion og det er vanskelig å finne ut hvor en skal begynne med analysen, siden setningene brer seg utover en halv side og ordene strømmer ut i den grad at budskapet i fortellingen nesten forsvinner. Dermed blir det vanskelig å vite hvor en skal begynne og slutte. I sammenligning med de andre kildene vil jeg ikke si at dette er en historisk kilde på lik linje med andre, og på den måten kan den sammenlignes med KI selv om stilen de velger å forholde seg til er helt forskjellig. Dette fordi de begge legger vekt på andre områder enn kun det å gi en refererende, annalistisk framstilling av historien.

4.3.1 Likheter mellom FQFQ og KI

Å skulle analysere innholdet i verket til ‘Imād al-Dīn viser seg å være en utfordring fordi det holder ikke å ta med enkle eksempler eller gjengi korte historier for å få fram budskapet i teksten. De enkle formlene man finner hos andre historikere finnes ikke her, heller ikke prisning av Gud eller gjentakende setninger. ‘Imād al-Dīn var retoriker til beinet og det kommer tydelig fram i alt han skriver. Samtidig gir fortellingen et mer helhetlig perspektiv av hendelser, og den blir ikke stykket opp i mange små fortellinger om forskjellige kamper. Den største fellesnevneren mellom Usāmāh og ‘Imād al-Dīn må være at de begge hadde førstehåndserfaring fra kampene mellom muslimer og korsfarere. ‘Imād al-Dīn var observatør til de hendelsene han skriver om i og med at han var Saladins sekretær og dermed var han til

¹⁹⁶ Gibb, 1973, s. 3.

¹⁹⁷ Gibb, 1973, s. 3.

stede på slagmarkene.¹⁹⁸ Istedenfor å få fram viktigheten av enkelte hendelser i historien, virker det som om det er selve skriveprosessen som er det viktigste for 'Imād al-Dīn.

Den største likheten mellom KI og FQFQ er i første rekke referansene til Koranen. Hos Usāmāh kommer de bolkevis, på den måten at de gjerne er knyttet opp til enkelte historier. De opptrer ikke jevnt, mens de hos 'Imād al-Dīn gjennomsyrrer store deler av teksten. Som et eksempel kan det trekkes fram hvordan Profetens nattlige reise fra Mekka til Jerusalem og deretter til himmelen legitimerer muslimenes rett til å kontrollere Jerusalem:

Jerusalem is the first of the two qiblah, the second of the two Houses of God, the third of the Sacred Zones ... And who knows that God will not, by means of us, restore her to her former beauty, as He honours her by mentioning her among His most noble creations at the beginning of the sura in which He says: "Praise Him who took His servant on a journey by night from the Sacred Mosque (at Mecca) to the Remote Mosque (in Jerusalem)." ¹⁹⁹

'Imād al-Dīn refererer her til Koranen 17:1 i det han understreker hva Jerusalem betydde for muslimene, og viktigheten av å vinne byen tilbake fra korsfarerne.²⁰⁰ En liten digresjon til nettopp denne bemerkelsen kan gjøres ved å ta i betraktning det Gibb skriver om betydningen av Jerusalem og de palestinske områdene under det første korstoget. Det hadde ofte vært kamper mellom de som styrte Damaskus og fatimidene i Kairo, i tillegg hadde det over lang tid vært strid om territorier mellom kristne og muslimer i Nord- og deler av indre Syria.²⁰¹ Religionen hadde for lenge siden opphørt å være en avgjørende faktor i disse kampene. Kristne styrte over muslimer og muslimer styrte over kristne. Det første korstoget brakte ikke noe nytt på banen og Gibb skriver:

Thus the refusal of Aleppo and Damascus, and that of Damascus and Egypt, to co-operate against the Crusaders were due to the same general causes, into which religion scarcely entered. In the former case, they took a personal form ... In the second case, they were rather historical ... The rulers of Damascus were afraid that the Fatimid's should attempt to reassert their claim to the city; the Egyptian government feared lest a restored Saljuqid kingdom should attempt the coup which Tutush may have planned, but never carried out. Both sides were consequently not ill-pleased, in the long run, that the Latin kingdom of Jerusalem interposed a buffer between them. ²⁰²

¹⁹⁸ Gabrieli, 1969, s. 138.

¹⁹⁹ Gabrieli, 1969, s. 152.

²⁰⁰ På arabisk er ordet for by, *medīna*, et hunkjønnsord. Derfor omtaler 'Imād al-Dīn Jerusalem som en kvinne.

²⁰¹ Gibb, 1935, s. 740.

²⁰² Gibb, 1935, s. 744.

På bakgrunn av opplysningene ovenfor er det tydelig å lese at tidene hadde forandret seg for muslimene fra det første til det tredje korstoget. Dermed kan det også være naturlig at det ble en oppblomstring av koransitater brukt for å legitimere kampene mellom korsfarerne og muslimene. Særlig siden de begge skriver tett opp under det tredje korstoget, Usāmah rett før og ‘Imād al-Dīn rett etter. I gjennomgåelsen av de to andre kildene viser det seg at i DTD finnes det ingen, men i KT dukker det opp et par enkeltstående referanser til Koranen. I KI er det som tidligere nevnt en god del referanser til vers fra Koranen og det er mye mulig det er fordi disse to kildene skriver omtrent samtidig. I tillegg var som tidligere nevnt Saladin en veldig ortodoks muslim. En ortodoksi han hadde blitt påvirket av gjennom sitt arbeid under Nūr al-Dīn.²⁰³ De var i aller høyeste grad med på å oppildne under kampene, og til å samle muslimene mot den utenforstående faren. Dermed bærer både Usāmah og ‘Imād al-Dīn preg av å være påvirket av omstendighetene rundt dem i det de forfattet sine verk.

En annen bemerkelsesverdig likhet mellom disse to historikerne er at de begge la inn et eget avsnitt om de frankiske kvinnene. Det er ikke omfangsrikt, kanskje bare på en rundt tre til fire sider hver, men uansett er det interessant at de har valgt å ta med observasjoner av kvinnene, spesielt fordi det ikke gis noen egen informasjon om mennene hos ‘Imād al-Dīn, noe Usāmah på sin side har valgt å ta med. Usāmah har igjen den litt latterliggjørende tonen som han til tider bruker mot korsfarerne i sin omtale om de frankiske kvinnene samt at han til tider virker veldig overrasket over hvordan de velger å oppføre seg, og over hvordan kulturen deres er. ‘Imād al-Dīn tar for seg de frankiske kvinnene som gikk inn i kamp forkledd som menn,²⁰⁴ men ifølge Usāmah var ikke det uvanlig blant de muslimske kvinnene heller. ‘Imād al-Dīn var i tillegg nedlatende mot korsfarerkvinnene og gjengav en historie der 300 korsfarerkvinner kom med båt for å gi seg hen til de som kjempet i krig. Han skrevlange utgreiinger om hvordan de prostituerte seg i Guds navn, og at det var dette som var deres oppgave i striden. Han skrev også at en del arabere benyttet seg av tjenestene de solgte: ”The men of our army heard tell of them, and were at a loss to know how such women could perform acts of piety by abandoning all decency and shame. However, a few foolish mamlūks and ignorant wretches slipped away, under the fierce goad of lust, and followed the people of error.”²⁰⁵ En kan ikke vente et positivt kvinnesyn, særlig siden kulturene var såpass forskjellige. Men interessant er det uavhengig med tanke på kvinnes rolle under korstogene, og at de velger å trekke

²⁰³ Lindsay, 2001, s. 7-8.

²⁰⁴ Gabrieli, 1969, s. 207.

²⁰⁵ Gabrieli, 1969, s. 206.

kvinner inn i historien. Spesielt med tanke på at den gjengitte historien stort sett ble sirkulert rundt den mannlige eliten i samfunnet, og med samfunnet menes byene. Dermed skiller både KI og FQFQ seg ut ved at de trekker inn sosiale og kulturelle fenomen i sine beretninger.²⁰⁶

‘Imād al-Dīn hadde som ventet ikke det mest objektive synet, det kan like så godt være at en rekke kvinner reiste ned med sine menn og barn og levde som familier ellers.

4.3.2 Forskjeller i FQFQ og KI

I forrige kapittel valgte jeg å sette astrologi og overtro sammen under samme avsnitt. Dette fordi begge deler var noe Usāmah prøvde å distansere seg fra med tanke på at han ville framstå som en rettroende og gudfryktig muslim. I KI og i et par avsnitt i DTD kommer forholdet til astrologi fram gjennom små bisetninger. Ibn al-Qalānisī nevner astrologilignede fenomen kort uten å gå nærmere inn hva det er han vil fram til. ‘Imād al-Dīn på sin side har med et lite innslag av overtro i forhold til når Saladin og hans menn skal ut i kamp. Det kommer fram gjennom følgende avsnitt som handler om da Saladin og hæren entret korsfarernes territorier på vei mot Jerusalem:

*... and [Saladin] organized his men, arrayed them in squadrons and platoons, confirmed and well-established, with pious works, well-founded hopes, perfume poured out, glowing face, fragrant odour, radiant aspect, certain of victory and in firm possession of certainty; saying “amen” to the auguries that demanded it, drawing auspicious omens from the white markings of his headstrong coursers, clearly drawing up his terms for the debt owed to the Faith.*²⁰⁷

Det som er interessant her er diskusjonen tidligere om hvorvidt Usāmahs forhold til Saladin kjølnet på bakgrunn av nettopp hans påvirkning av shiaislam etter oppholdet hos fatimidedynastiet. Som ortodoks muslim er det kanskje litt utenkelig at Saladin ville gjort dette? Uansett er det interessant å stille spørsmålet; hvor går grensene mellom overtro og religiøse tradisjoner? Her kommer overtro tydelig fram som et konsept. I følge ‘Imād al-Dīn sa Saladin amen til alle onde varsler, mens han sendte gode omen til hestene som skulle i kamp. Dette til tross for at Saladin var strengt ortodoks, kanskje var dette noe som bare var en del av religionen, eller kanskje kun en måte for forfatter å ordlegge seg på?

²⁰⁶ Robinson, 2003, s. 125.

²⁰⁷ Gabrieli, 1969, s. 127.

Predestinasjon var heller ikke fraværende hos 'Imād al-Dīn. I følgende eksempel gjengir han hvordan følelsen var natten før muslimene entret korsfarernes territorier, og Saladins seier over dem:

*He left Friday 17 rabī' II/27 June 1187, accompanied of victory ... with the thanks of Islam and the support of God Almighty ... the tents of Khisfīn wept, there where God was bringing near the eclipse and downfall of the enemy, the darkening and disappearing of unbelief. Thus he passed the night surrounded by radiant faces and eyes watchful on God's path, the hands unsheathing the mighty swords, the tongues giving thanks for God's goodness, the hearts flowering with devotion, the souls conversing in heavenly love, the feet guided by the destiny they were to fulfil.*²⁰⁸

Her er det trygt å sitere Gabrieli der han skriver at de konkrete detaljene rundt hendelsene i det kommende slaget ved Hittin nesten var på vei til å forsvinne i en ”skremmende masse av ordgyteri”.²⁰⁹ Uansett er det spekket med religiøse uttrykk og tilnærmelser, selv om de blir brukt annerledes enn hos Usāmah, eller noen andre historikere. Det kan være at han velger, eller at han kan ordlegge seg på denne måten fordi han gjengir en stor seier for muslimene. Mens de to foregående skrev var deres verdensbilde preget av korsfarernes inntreden i Syria og Palestina. Selv om det i den første perioden var seirer til begge sider, var det i all hovedsak korsfarerne som rykket fram og hadde overtaket.²¹⁰ Den første store muslimske seieren kom ikke før det tredje korstoget og dermed kunne 'Imād al-Dīn utbrodere Saladins seier over korsfarerne ved Hittin på den måten han gjorde det. For første gang stod en samlet muslimsk verden mot korsfarerne og vant tilbake tapte territorier som nå var av like stor viktighet for muslimene som det hadde vært for både kristne og jøder.²¹¹

Ikke overraskende kommer martyrdøden inn i bildet, men kanskje ikke så mye en ville trodd sammenlignet med Ibn al-Qalānīsī. Omtalen av martyrdøden er selvfølgelig pakket inn i en rekke ord men budskapet kommer fram om enn kanskje enda sterkere enn hos de andre:

Each young man longed for the fire of battle, each man of the Faith was jealous for the Lord's religion, each army was like a tempestuous sea, everyone who stained a sharp sword with blood was defending the True Faith, everyone who believed in the other life hated

²⁰⁸ Gabrieli, 1969, s. 127.

²⁰⁹ Gabrieli, 1969, s. xxx.

²¹⁰ Dette med tanke på byene de underla seg langs kysten fra Antiokia sørover til Jerusalem.

²¹¹ Jerusalem er den viktigste byen etter Mekka og Medina, og var den første *qibla*, som nevnt tidligere i oppgaven. Det vil si at Jerusalem var den byen muslimene bad mot før flykten fra Mekka til Medina, da de etter *hijra* skiftet retning til å be mot Mekka. Gabrieli, 1969, s. 152.

*this lower one and asked God for martyrdom, drawn away from desire for earthly survival and ready to pour out his wealth in the holy cause.*²¹²

Sammenlignet med KI er dette skrevet i helt andre vendinger. Samtidig må det igjen sies at Usāmah ikke tar opp det å dø martyrdøden i sin beretning utover det at muslimene gikk til kamp mot korsfarerne. Denne kilden ble skrevet tett opp til ferdigstillingen av KI, den kom ikke mer enn rundt ti år senere, men allerede på den korte tiden var forholdene betraktelig forandret. I tillegg mener jeg dette understreker mitt tidligere argument i forhold til hvem KI var skrevet til. 'Imād al-Dīn var Saladins sekretær, og denne kilden er også skrevet til ham, eller som en hyllest til ham. Her ser vi tydelig hvordan religionen blir brukt som faktor mot korsfarerne, og selv om religionen ikke kommer noe særlig mer i bakgrunnen hos Usāmah, er han ikke like opptatt av hverken hellig krig eller det å være offer for martyrdøden. Det mener jeg er et aspekt som hadde vært mer fremtredende dersom KI skulle vært tilegnet Saladin, som tidligere diskutert.

4.3.3 Forholdet til korsfarerne

Som tidligere nevnt er det ikke vanskelig å se at forholdet til de kristne og korsfarerne var på et helt annet nivå i 'Imād al-Dīn sin kilde enn hos Usāmah. Heller ikke 'Imād al-Dīn, på lik linje med Ibn al-Qalānīsī, prøvde å skille mellom hvem som var arabisk kristen eller korsfarer eller prøvde å sette seg inn i forholdene fra den andre siden. Det kilden i likhet med KI refererer var hvordan korsfarerne tenkte og gjorde i situasjoner mot muslimene samtidig som det er grunnlag for å anta at heller ikke han kunne "det frankiske" språket, som Usāmah understreker i KI. Under overskriften "the Church of the Resurrection"²¹³ skriver han utførlig om korsfarerne og deres tanker rundt fallet av Jerusalem.

Religionen kommer som sagt fram på en litt annerledes måte, den er pakket inn i en ordflom. Til tross for det kommer den allikevel mer til uttrykk her enn hos Ibn al-Qalānīsī. Om ikke like direkte i sine utsagn er de på ingen måte mer tilbakeholdne. I det følgende kommer et eksempel som understreker 'Imād al-Dīns forhold til korsfarerne:

²¹² Gabrieli, 1969, s. 150.

²¹³ Her er det lagt inn en interessant fotnote av Gabrieli der han skriver at oppstandelse er *al-Qiyama* på arabisk, men de muslimske forfatterne på den tiden hadde for vane å skrive *al-Qumama* istedenfor, som betyr søppelhaug, og det er den siste formen som er oppgitt hos 'Imād al-Dīn. Gabrieli, 1969, s. 148.

... the champions of error [korsfarerne] assembled, the "True Cross" elevated, with the adorers of the false God gathered around it, the delirious madmen of human and divine nature. They had recruited the army in the lands of the Hypostatics,²¹⁴ and raised the Sublime Cross on high in adoration.²¹⁵

I likhet med Ibn al-Qalānisī dukker polyteisme opp hos ‘Imād al-Dīn. Han knytter trinitarianisme, treenigheten, opp mot polyteisme hos korsfarerne. Dette i tillegg til andre opplysninger han kommer med i teksten viser til at han ikke hadde noen særlig kjennskap til kristendommen som religion, og hans syn gjenspeiler at han hadde et forutinntatt bilde av religionen som samtidig var fiendtlig innstilt. Dette var ikke uvanlig, og det var den vanlige oppfatningen av de kristne blant middelalderens muslimer.²¹⁶

Night separated the two sides and the cavalry barred both the roads. Islam passed the night to face with unbelief, monotheism at war with Trinitarianism, the way of righteousness looking down upon error, faith opposing polytheism. Meanwhile the several circles of Hell prepared themselves and the several ranks of Heaven congratulated themselves.²¹⁷

Dette er ikke spesielt for muslimene, også de kristne hadde sine forutinntatte oppfatninger av hva islam var i middelalderen.²¹⁸ Utsagnet skiller seg derimot fra KI fordi Usāmah aldri skrev nedsettende om kristendommen som religion selv om han satt spørsmålsteget ved oppførselen til korsfarerne ved enkelte anledninger. Dette kan det virke som om han knytter mer opp til kulturen hos de enkelte enn til selve religionen. Usāmah var jo fra et område der det bodde mange kristne, og det var nok med på å forme synet hans fra barndommen av.²¹⁹

De stående uttrykkene man finner hos de to foregående forfatterne eksisterer ikke i ‘Imād al-Dīns ordforråd. Selv ikke ved benevnelsen av sultan Saladin, som kommer relativt ofte, skriver han de etterpå. Dette selv om det aldri er noen tvil om hans posisjon i forhold til sultanen. Han skriver i tillegg lite eller ingenting om hellig krig, men bruker termen "True Cross" mye, og beskriver symbolikken det hadde for korsfarerne, og hvordan de underkastet seg dette symbolet.²²⁰ Om korsfarernes forhold til korset formulerer han blant annet følgende setning: "To venerate it [korset] was their predescribed duty, for it was their God, before

²¹⁴ ‘Imā al-Dīn mener her de kristne; de som ærer tre guddommelige vesener.

²¹⁵ Gabrieli, 1969, s. 128.

²¹⁶ Gabrieli, 1969, s. 149.

²¹⁷ Gabrieli, 1969, s. 131.

²¹⁸ Gabrieli, 1969, s. 149.

²¹⁹ Cobb, 2008, s. xxiii.

²²⁰ Gabrieli, 1969, s. 136.

whom they would bow their foreheads to the ground, and to which their mouths sang hymns.”²²¹

I likhet med Ibn al-Qalānisī kommer ‘Imād al-Dīns syn på de kristne eller korsfarerne, siden han ikke gjør et skille mellom dem, til uttrykk på en direkte måte, der religion nødvendigvis ikke er en direkte årsak, men likefullt en stor del av hans ståsted. Et eksempel på det er der ‘Imād al-Dīn skrev om overtakelsen av Jerusalem i 1187:

*Saladin marched forward to take up the reins of Jerusalem that now hung loose, to silence the Christian Clappers and allow the muezzin²²² to be heard again, to remove the heavy hand of unbelief with the right hand of Faith, to purify Jerusalem of the pollution of those races, of the filth of the dregs of humanity, to reduce the minds to silence by silencing the bells.*²²³

Til sammenligning med KI forekommer Usāmahs syn på korsfarene i et eget underkapittel kalt “An appreciation of the Frankish character”(KI, s. 161). I min analyse har jeg ikke gått noe særlig inn på dette, da det ikke var hans syn på korsfarerne jeg var ute etter, men hvordan de ble speilet gjennom religiøse uttrykk. Det er allikevel spennende å se hvordan de uttrykker seg forskjellig overfor korsfarerne. Selv om også Usāmah var sjokkert over hvordan enkelte korsfarere valgte å oppføre seg skrev han også at det var stor forskjell på dem som kom med det første korstoget og ble akklimatisert, og de som kom senere. Selv om han understreket at førstnevnte tilhørte unntaksregelen (KI, 169).

Usāmah skrev tett oppunder det tredje korstoget og samfunnet rundt ham hadde begynt å samle seg i tanken på en samlet muslimsk hær som skulle slå tilbake mot korsfarerne. ‘Imād al-Dīn skrev rett etter det tredje og ordlyden var annerledes. Flere faktorer spiller inn på hvorfor de oppfattet situasjonen så forskjellig samtidig som de begge var på omtrent samme sted både i tid og geografisk område. Usāmahs religiøse uttrykk kommer ikke mindre fram i forhold til ‘Imād al-Dīn, men det som skiller er måten den religiøse tilnærmingen gjøres i tekstene. Hos ‘Imād al-Dīn og Bahā’ al-Dīn²²⁴ er det viet flere sider til Allahs allmektighet og

²²¹ Gabrieli, 1969, s. 137.

²²² En *muezzin* er utroper fra en moské.

²²³ Gabrieli, 1969, s. 147.

²²⁴ Bahā al-Dīn Ibn Shaddād (1145-1234) gikk inn i Saladins tjeneste i 1188, ble gjort til muslimsk dommer i hæren og var i trofast tjeneste hos Saladin inntil hans død i 1193. Bahā al-Dīn gav ettertiden det mest komplette portrettet av Saladin i biografien; *Sultanly Anecdotes and Josephly Virtues*. Josef var det egentlige navnet til Saladin. Gabrieli s. xxix.

hans posisjon i kampene mot korsfarerne. Grunnen til at akkurat det er mer fraværende hos Usāmah kommer mest sannsynlig av at den var skrevet som en bok som skulle underholde og lære videre, i tillegg til at den ble forfattet noen år før slaget ved Hittin og muslimenes første store seier over korsfarerne. ‘Imād al-Dīn og Bahā’ al-Dīn kunne med trygghet skrive inn Guds posisjon i forhold til seieren over korsfarerne. Han hadde vært en stor del av slaget og seieren var et faktum, dermed ble også gleden rundt religionen og kanskje forsterket. Neste analyse er av Ibn al-Athīr som bruker både ‘Imād al-Dīn og Ibn al-Qalānisī i sin krønike. Han skriver derimot noen år etter og dermed er bildet forandret igjen. Religiøsiteten har igjen blitt dempet og han skriver kanskje mer nøkternt og mer på linje med Ibn al-Qalānisī.

4.4 Ibn al-Athīr og *al-Kāmil fī l-Ta’rīkh*

‘Izz al-Dīn Abū’l-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad al-Jazarī, kjent som Ibn al-Athīr, ble født i Jazīrat Ibn ‘Umar i 1160 og døde i Mosul i 1233.²²⁵ Han skrev blant annet det omfattende verket *al-Kāmil fī l-Ta’rīkh*, som jeg vil gjennomgå her. Eksakt når han startet å skrive KT vites ikke, men han skrev selv at en god del av det ble forfattet i familiens hjem i landsbyen Qaṣr Ḥarb som lå nedenfor Mosul. Mye kan tyde på at verket ble påbegynt rundt 1198-99 for så å bli fullført i 1231.²²⁶ Han baserte store deler av sitt arbeid på historikere som blant annet Ibn ‘Asākir, ‘Imād al-Dīn, Ibn al-Jawzī og Ibn al-Qalānisī, sistnevnte spesielt med tanke på syrisk historie fra de første korstogene. I tillegg hadde familien direkte kontakt med zangiddynastiet, noe som førte til at han hadde tilgang til arkivert materiale og forskjellige dokumenter.²²⁷ I introduksjonen til KT forsvarte Ibn al-Athīr historiedisiplinen som tidligere nevnt. Her gjengav han et syn på historie som var typisk både for europeiske og arabiske historieskrivere; historie var hovedsakelig et sett eksempler, praktiske og moralske som kunne lære den vise mannen hva han skulle strebe etter og hva han burde unngå.²²⁸ Noe av det interessante med Ibn al-Athīr er hvordan han fordreide deler av historien, spesielt med tanke på det som var skrevet av ‘Imād al-Dīn om Saladin. Hos Gibb får han litt unødvendig hard medfart nettopp på grunn av dette. Gibb skrev blant annet at Ibn al-Athīr brukte ‘Imād al-Dīns arbeid, men tok konsekvent det motsatte synspunktet.²²⁹ Videre skrev Gibb i en fotnote: ”Ibn

²²⁵ Richards, 2006 s. 1-2.

²²⁶ Richards, 2006, s. 3.

²²⁷ Richards, 2006, s. 4.

²²⁸ Richards, 2006, s. 5.

²²⁹ Gibb, 1973, står skrevet i forordet.

al-Athīr's narrative, which represents Saladin as the choice of the Fatimid court in the hope of exploiting his youth and weak military position, is open to serious objections.”²³⁰ Men som senere forskere har understreket var nok Gibbs syn preget av en perfektionering av Saladins karakter, og han tok ikke helt høyde for arbeidet zangiddynastiet hadde lagt til grunn før Saladin kom til makten.²³¹

Det som er gjennomgående i denne kilden er at den er en annalistisk presentasjon av historien. Hvert år starter et nytt avsnitt og Ibn al-Athīr går systematisk gjennom hver hendelse på en veldig rett fram enkel måte. Den er en puritansk framstilling av historien der hendelsene er ramset opp uten tilsynelatende videre inngåelse i hver enkel sak. Det som derimot kommer fram i gjennomgåelsen er oppramsningen av diverse hendelser som skjedde etter hvert år. På slutten av hvert år står det et lite avsnitt som gir en oversikt over personer som døde det året, av betydning formodentlig. Det som er interessant med dette avsnittet er at det er her religionen kommer best til uttrykk. Samtidig som han lister opp hvem det var som døde tillegges de gjerne et par setninger om hvordan de var som muslimer, og ikke minst hvilken type muslimer de var. Og det er veldig interessant, for det er det få andre som gjør. Fra de andres beretninger kommer det fram hvem som var assasinere, men det differensieres ikke mellom forskjellige retninger innefor islam. Heller ikke i omtale av fatimidene. Dette igjen kan spille på det faktum at familien hadde opprettet et hus/sted for shiamuslimer, og at han dermed var mer fortrolig med de forskjellige retningene. Dette til tross for at han var tilhenger av zangiddynastiet og de som kjent var strengt ortodokse sunnimuslimer. Det kan ha noe å gjøre med at det ikke var like essensielt å ha den ”rette” muslimske tro i tiden utover tidlig trettenhundretall, da det ikke lenger var korsfarerne som hadde overtaket.

Som en liten kommentar til den oversatte kilden jeg bruker kan det virke som om Richards velger å utelukke enkelte utsagn og formler av religiøs karakter som eventuelt har vært en del av KT. Dette er ikke noe jeg kan vite for sikkert, men ved å lese oversettelsen til Gabrieli skriver han for eksempel inn formler som ”God damn him!” og ”God knows best.”. På bakgrunn av denne observasjonen, kommer jeg til å supplere med Gabrielis oversettelse, siden det er hvordan religionen kommer til uttrykk jeg er interessert i. Samtidig tar ikke Gabrieli

²³⁰ Gibb, 1973, s. 6.

²³¹ Gibb, 2006, s. xvii. Denne antagelsen bygger på undersøkelser gjort av Malcolm Cameron Lyon og D.E.P. Jackson i deres *Saladin: the Politics of Holy War* der de undersøkte korrespondansen mellom Saladin og abbasidekalifene i Bagdad. I tillegg tok de i bruk kilder av poetene Ibn al-ʿUnayn og al-Wahrani og brev skrevet av Qadi al-Fadil. Kilder som Gibb ikke hadde tatt høyde for i sin analyse av Saladin.

med nekrologene på slutten av hvert år, og som tidligere fortalt gir han gjerne sammendrag av oversettelsene. Dermed kommer jeg til å bruke Richards, dette fordi det er hele oversettelsen i tillegg til at nekrologene er fylt opp med interessante uttalelser rundt religion. Det er beklagelig å måtte bruke forskjellige oversettelser, men det er en av bakdelene ved å ikke kunne lese kildene på originalspråket. For å vise til hvor forskjellige oversettelsene er har jeg med to eksempler fra de to forskjellige forfatterne. Den første er fra Gabrieli's *Arab Historians of the Crusades*. Historien bak er en beskrivelse av hvordan muslimene flyktet fra Antiokia da korsfarerne angrep under det første korstoget: "The only Muslims to stand firm were a detachment of warriors from the Holy Land, who fought to acquire merit from God's eyes and to seek martyrdom."²³² Neste setning skal være nøyaktig den samme, men har blitt oversatt av Richards i sitt arbeid med KT: "A company of warriors for the faith *mujāhidīn* stood firm and fought zealously, seeking martyrdom."²³³ Selv om hovedpoenget kommer fram hos begge er det et problem i min analyse da Gabrieli skriver at de kom fra Det hellige land, men Richards velger å skrive at de var krigere som kjempet for religionen. Dersom det er slik at Ibn al-Athīr selv brukte ordet "Holy Land" er det interessant i forhold til min oppgave da dette hellige landet nødvendigvis må representere Jerusalem som hadde fått en større betydning for muslimene fra slutten av det tolvte århundret. Dersom det er Richards som har den korrekte oversettelsen er det rart at Gabrieli velger å tillegge Ibn al-Athīr begrepet "Holy Land". I situasjoner som denne er må jeg velge, og da velger jeg å ta utgangspunkt i at teksten har skrevet inn mest mulig av det religiøse som kommer fram.

4.4.1 Likheter mellom KT og KI

Det som kan sies å være mest lik mellom de to kildene er formuler som ble lagt etter menn og korsfarere. De opptrer riktignok ikke like ofte som i KI, men ut i fra hvordan de har blitt oversatt ser det ut til å være omtrent de samme. Blant annet kan det trekkes fram "God have mercy on him!"²³⁴ som ble satt etter personer som al-Khattāb og Nūr al-Dīn. Forbannelsen over korsfarerne er ikke like framtrede, men han skriver i en overskrift; "How the franks (god curse them) took Jerusalem".²³⁵ Siden jeg leser oversatte tekster kan jeg egentlig ikke uttale meg om disse utsagnene blir skrevet likt eller annerledes hos de forskjellige

²³² Gabrieli, 1969, s. 9.

²³³ Richards, 2006, s. 17.

²³⁴ Richards, 2006, s. 146.

²³⁵ Richards, 2006, s. 21.

historikerne, men siste utsagn uttrykker den samme forakt overfor korsfarerne som har kommet fram i tidlige kilder.

KT og KI har enkelte likheter i måten å gjengi historien. Da tenker jeg ikke på stilen de bruker i særlig grad, men som eksempel kan det trekkes fram hvordan for eksempel utsagn ble brukt, da spesielt med tanke på de formlene jeg gikk gjennom i forrige kapittel. Siden jeg ikke sitter på originaltekstene kan jeg jo selvfølgelig ikke si med sikkerhet at nøyaktig de samme formlene blir brukt, men måten de brukes på og betydningen av dem er de samme. Da er spesielt ”God damn him/them” om korsfarerne en god pekepinn. De opptrer mye sjeldnere i KT enn hos Usāmah, men siden de opptrer i en eller annen form hos både Ibn al-Qalānīsī, Usāmah og Ibn al-Athīr er det en stor sannsynlighet for at dette begrepet var et stående uttrykk i språket og en formel som det hadde blitt for vane å bruke i omtalen av nettopp korsfarerne. Det som er interessant er at de opptrer i mye større grad hos Usāmah og det kan tyde på at ”foraktet” mot korsfarerne hadde sin topp nettopp rundt det tredje korstoget. Det er muligheter for at ‘Imād al-Dīn brukte disse formlene også, men samtidig tror jeg oversetteren har fokusert på helheten i hans tekst, særlig siden de forskjellige prøver å understreke at dette var en retorisk overlegen tekst og dermed valgte å oversette den slik de gjorde. Bare tittelen tyder på at oversetteren er farget og på best mulig måte har prøvd å gjengi innholdet.

En annen likhet mellom de to tekstene er bruken av koranvers. I KT kommer de gjerne på slutten av en fortelling, og et eksempel er der det i en framstillingen stilles spørsmål til en død muslim om hvordan han ble mottatt av Gud da han kom til himmelen. Dette verset ble lagt til etter fortellingen der korsfarerne led nederlag i kampen mot muslimene under det andre korstoget. Han siterer: ”How has God treated you and where are you? [...] God has pardoned me. I am in the garden of Eden (among the blessed) stretched on couches set to face one another.” Siste setning spiller på Koranen, vers 37:42-43 der det står beskrevet hvordan livet i paradiset vil være.²³⁶ Det dukker opp koransitat i forhold til det å kjempe martyrdøden. Selv om vedkommende det skrives om var for gammel til å kjempe ville han ikke trekke seg tilbake da det stod i Koranen at ”Gud har kjøpt de troendes liv og eiendom mot paradiset. De kjemper for Guds sak, - de feller eller felles.”²³⁷ Dermed ville ikke mannen slutte og kjempe i Guds navn.²³⁸

²³⁶ Gabrieli, 1969, s. 62.

²³⁷ Koranen, vers 9:112.

²³⁸ Gabrieli, 1969, s. 60.

Ibn al-Athīr skrev i begynnelsen av KT at korsfarerne angrep islams territorier.²³⁹ Han mente hovedpoenget til frankerne var å gå til krig mot muslimene, og det å ta Jerusalem kom i andre rekke. Ibn al-Athīr var den eneste som skrev om korsfarenes bakgrunn for angrepene på Jerusalem og den muslimske verden. Det er klart at hans oppfatning av hva som skjedde må ha hatt bakgrunn i en generell hypotese til hendelsene i hans samtid. Videre skriver han at den bysantinske prinsen Alexios sa til korsfarerne før det første korstoget; ”unless you first promise me Antioch, I shall not allow you to cross into the Muslim empire.”²⁴⁰ Det som er interessant med dette utspillet er hvordan Ibn al-Athīr her bygger på Ibn al-Qalānīsī i historien rundt opphavet til det første korstoget. Ibn al-Qalānīsī på sin side ville ikke brukt begrepet ”det muslimske rike”, men heller Syria. Dette viser at selv om Ibn al-Athīr har beveget seg bort fra den markante bruken av religion i kildene, så blir den arabiske verden fremdeles sett på som et muslimsk rike. Dette vitner igjen om det samlende effekten zangiddynastiet og senere Saladin må ha hatt for området. Videre skriver Ibn al-Athīr at i al-Aqsa moskeen drepte korsfarerne 70.000 muslimske menn. Dette kan ses på som en overdrivelse, men hovedanliggende her er ikke å se etter hva som er rett eller galt. Et stort antall av de drepte ble beskrevet som imamer, ulema asketer og rettferdige menn. Muslimer som hadde forlatt sine hjemland og kommet for å leve et hellig liv på denne ærverdige plassen. ”Because of the severity of their suffering they did not observe the fast (ramadan).”²⁴¹ Her er det tydelig at det muslimske samholdet står sterkere mot korsfarerne enn hos Ibn al-Qalānīsī. Dersom han har brukt Ibn al-Qalānīsī som kilde å støtte seg på er det tydelig at historien har blitt pyntet på for å vektlegge Jerusalems betydning for muslimene.

Predestinasjon dukker på lik linje med de andre krønikeskriverne også opp hos Ibn al-Athīr. Selv om han er sparsommelig ved bruken av religion og religiøse uttrykk i teksten dukker de allikevel opp med jevne mellomrom. Da gjerne i uttrykk som ”God knows best” og ”God willing/inshā’allah”. Disse kom gjerne i forhold til kamper mellom muslimer, og det siste uttrykket ble blant annet skrevet etter en gjennomgang av assasinernes framvekst og utbredelse i de iranske områdene.²⁴² Uansett om de forskjellige formlene ikke direkte gjenspeiler de historiske hendelsene er de likefullt tilstede i teksten. I likhet med KI griper

²³⁹ Richards, 2006, s. 13.

²⁴⁰ Richards, 2006, s. 14.

²⁴¹ Richards, 2006, s. 22

²⁴² Richards, 2006, s. 47.

Gud inn i kamper også her. Ved flere anledninger skrev Ibn al-Athīr om hvordan den guddommelige inngripen hadde utfall i kampsituasjon. I Gabrieli står det gjengitt en rekke slike utsagn: "God gave Muslims the victory", "God gave the Muslims a glorious victory and cast down the infidels" og "But God granted the Muslims victory and the Franks were routed with heavy losses".²⁴³ Dette er i tråd med hvordan han i introduksjonen til KT utbroderer viktigheten av historiefaget, og hvordan Gud var en naturlig del av historien som man skulle ta lærdom av.²⁴⁴

4.4.2 Forskjeller i KT og KI

Et grep brukt mye av Ibn al-Athīr i forhold til *inshā'allah* uttrykket var at han ved flere anledninger skrev "as will be narrated later on, God willing", dermed brukte han Guds vilje begrepet om egen tekst. Som et eksempel på det, og ikke minst et eksempel der han ikke legger lokk på sin hengivenhet til zangiddynastiet går som følger:

*If God in his mercy had not granted that the atabeg [Zanki] should conquer Syria, the Franks would have overrun it. In this year [1128], by God's decree, Tughtakīn died, and Syria would have been left completely at their mercy, with no one to defend its inhabitants; but that God in His mercy to the Muslims was pleased to raise to power 'Imād al-Dīn [Zanki], whose deeds in the battle with the Franks we shall, God willing, record here.*²⁴⁵

Grepet Ibn al-Athīr gjør ved å skrive *inshā' allāh* kan bli sett på som en forlengelse av forsvaret av historiedisiplinen som han skrev i introduksjonen. Det er ikke et grep som er å finne i de andre kildene. Hvorfor han velger å gjøre det er usikkert, men det være så enkelt som at begrepet var vanligere å bruke i litteraturen da han skrev, eller så kan det ha blitt brukt overfor eventuelle lærde for å vise til at Gud var en del av hans *ta'rīkh*.

Den religiøse diskursen hos Ibn al-Athīr kom til uttrykk gjennom forskjellige personer. Enten gjennom nekrologer eller som et etterslep etter en beskrivelse av en kampsituasjon. Følgende utdrag er hentet fra drap innenfor muslimske rekker og omhandler mamelukkenes drap på Majd al-Mulk al-Balāsānī. Den fungerer også som en innledning til nekrologen som etterfølger. Om hans død skrev Ibn al-Athīr: "Majd al-Dīn was a good man, who prayed much

²⁴³ Gabrieli, 1969, s. 16, 17, 117.

²⁴⁴ Richards, 2006, s. 5.

²⁴⁵ Gabrieli, 1969, s. 41.

during the night. He gave copious alms, especially to the Alids and the scions of the great houses ... He had Shiite sympathies, although he spoke well of the Companions and cursed those that spoke ill of them.”²⁴⁶ Som tidligere nevnt støttet Ibn al-Athīrs familie en skole for shiamuslimer i hjembyen. Både Nūr al-Dīn og Saladin var begge ortodokse sunnimuslimer, så dette avviker og er kanskje mer i ledtog med Usāmahs oppfatning av shiaislam, selv om sistnevnte aldri gikk så langt som å skrive sine sympatier for shiaislam inn i KI. Han gjengav også en historie der emir Unur ble drept i et attentat av det han omtalte som tre ”half-breed turks”. Hendelsen fant sted under pause fra fasten og han skrev:” Unur was thirty-seven years old. He fasted and prayed frequently, did much good and loved men of piety.”²⁴⁷

En annen detalj som skiller Ibn al-Athīr fra de andre historikerne, og som er nevnt ovenfor er nekrologene på slutten av hvert år. I de forskjellige nekrologene som følger i kilden lister han opp hvem som døde hvert år. Av disse tar han stort sett med akademikere og kjennere av hadith.²⁴⁸ Han skriver blant annet en samtale mellom en sufi og hans kone som de skulle ha hatt før han døde, samtalen omhandlet verdien av det å eie gjenstander. Bakgrunnen for denne samtalen var at han ikke hadde spart opp noen penger til sin kone, dermed hadde hun ingenting å leve av etter hans død. Hun mente hun ville tape ære etter hans død, mens han stod på sitt og mente at dersom han hadde etterlatt seg noe, ville det vært å tape ære i hans øyne.²⁴⁹ Også Usāmah nevner i KI sin beundring av sufimuslimer. Han gjengir en historie der han møter på kristne munkes som ber til Gud, og han blir satt tilbake av at han aldri har sett en slik gudfryktighet blant muslimene før. Det er helt til han møter på sufimuslimene, som han mener overgikk de kristne i sin utførelse av de religiøse ritualer. Det igjen førte til at han ble tryggere på sin religion samtidig som han fikk et godt forhold til shiaislam (KI, s.).

Det som kan nevnes kort er Ibn al-Athīrs bruk av hellig krig. Ikke overraskende kommer det il uttrykk også hos han. I gjennomgangen av de fire forskjellige kildene er det KI som skiller seg ut på dette punktet, der det nærmest ikke er et tema. Ibn al-Athīr legger det derimot i munnen på korsfarerne, et litt uvanlig trekk som ikke vises hos de andre.²⁵⁰ Han skiller også ut og omtaler egyptere for en egen gruppe i beskrivelsene, men dette er mest sannsynlig på

²⁴⁶ Richards, 2006, s. 25. Alids er tilhengerne til Ali ibn Abi Talib, med andre ord shiamuslinere.

²⁴⁷ Richards, 2006, s. 21.

²⁴⁸ Richards, 2006, s. 19.

²⁴⁹ Richards, 2006, s. 33.

²⁵⁰ Richards, 2006, s.13.

bakgrunn av at han har hentet materialet fra andre og de i sine beskrivelser har brukt nettopp den formen å beskrive grupperingene i området.²⁵¹

4.4.3 Forholdet til korsfarerne

I KT skilles det på lik linje som KI mellom ikke-korsfarer kristne og korsfarere. Ibn al-Athīr skrev i sine beretninger at de som var ikke-korsfarer kristne fikk bli boende i Jerusalem av Saladin og de fikk også kjøpte opp det som korsfarerne måtte selge unna da de ble kastet ut av byen etter 1187.²⁵² I beretningene om angrepet på Damaskus under det andre korstoget i 1148, skiller Ibn al-Athīr mellom frankerne som kom sammen med den tyske kongen og syriske frankere. De syriske frankerne gikk i utgangspunktet inn på lag med den tyske kongen, men da Tughtakīn sendte bud på Nūr al-Dīn og broren Saif al-Dīn for å komme dem til unnsetning skrev Ibn al-Athīr at det ble gitt forskjellig beskjed til henholdsvis frankerne og de syriske frankerne. Til frankerne var beskjeden: "The King of the East has arrived; if you do not retreat I shall hand the city over to him, and then by God you will repent." Til de syriske frankerne: "What reason have you for supporting these people against us when you know that if they take the city they will seize your possessions on the coast? I warn you that if I feel like I am losing the battle I shall hand the city over to Saif al-Dīn, and you be sure that if he becomes ruler of Damascus you will not be allowed to keep a foothold in Syria." Denne trusselen førte ifølge Ibn al-Athīr til at frankerne dro tilbake til det landet de kom fra, som lå nord for Konstantinopel, og de syriske frankerne fikk Bāniyās i bytte mot å trekke seg.²⁵³ Dette ligner på det Usāmāh skriver i sine beretninger om de akklimaliserte korsfarerne og hvordan deres skikker og oppførsel var annerledes enn de som akkurat hadde kommet fra frankernes land (KI, s.). Selv om de førstnevnte var beboere og i Usāmāhs tilfelle var de riddere som kom med det første korstoget, var de mest sannsynlig de samme som ble omtalt. Her skiller disse to kildene seg fra de andre som mest sannsynlig ikke hadde hatt særlig omgang med hverken kristne eller korsfarere. Noe som kommer til uttrykk i uvitenheten som gjennomsyrrer omtalen av sine motstandere.

Samtidig står ikke Ibn al-Athīr i veien for å vise sin forakt overfor korsfarernes. Det kommer til syne i hans omtale av kamp mellom muslimer og korsfarere. Korsfarerne angrep Acre i

²⁵¹ Richards, 2006, s.22.

²⁵² Gabrieli, 1969, s. 146.

²⁵³ Gabrieli, 1969, s. 61-62.

mars-april 1102 og greven av Tripoli, Raymond, stod i spissen. Han var nære ved å overvinne byen, men ble møtt med et motangrep fra muslimsnes side. De samlet seg fra alle regionene langs kysten og slo tilbake. Til det skrev Ibn al-Athīr: "This was a wonderful victory through which God humbled the infidels."²⁵⁴

Ibn al-Athīr skrev om en bemerkelsesverdig, kanskje konspirasjonsaktig, hendelse om korsfarerne.²⁵⁵ Før det første korstog skrev han at det var to historier rundt det som skjedde i opptakten til korstogene; den ene var et samarbeid mellom Roger, frankeren som hadde erobret Sicilia, og Baldwin, frankernes konge,²⁵⁶ der Baldwin ville bruke Rogers havn på Sicilia for å utføre angrep på Afrika. Roger overtalte ham til ikke å gjøre det da han kunne miste sine kontakter i Tunisia dersom han gjennomførte og mislyktes med angrepene. Roger oppfordret Baldwin til heller til å ta tilbake Jerusalem, og dermed bestemte de seg for å angripe Syria. Slutten av samtalen ble av Ibn al-Athīr lagt fram på følgende måte: "This will be a fine thing both for them and for us!" they declared, "for by this means these lands will be converted to the Faith!" At this Roger raised one leg and farted loudly, and swore that it was of more use than their advice." Mest sannsynlig har aldri dette funnet sted, men det gir et godt bilde av hvordan muslimene så på korsfarerne, som ukultiverte.²⁵⁷ Ibn al-Athīr skrev, som tidligere nevnt, sitt store verk i 1231²⁵⁸ Den andre historien tar for seg fatimidenes frykt da seljukene utvidet sitt herredømme så langt sør som til Gaza. De nådde den Egyptiske grensen og Atsiz²⁵⁹ invaderte Egypt fra Palestina. De bestemte seg da for å invitere frankerne til å invadere Syria for å beskytte Egypt mot muslimene.²⁶⁰ Dette er veldig interessant med tanke på det som tidligere kom fram i forhold til analysen av 'Imād al-Dīn. Det understreker ytterligere muslimenes uvitenhet rundt hva som skjedde og at fra deres side var ikke dette et religiøst, men territorielt korstog. Samtidig fikk fatimidedynastiet unngjelde, de hadde aldri vært særlig populære blant sunnimuslimene i området eller hos abbasidedynastiet i Baghdad. Bakgrunnen for Usāmahs tilbakeholdenhet i sin omtale av fatimidene kan være hans lange opphold hos fatimidekalifene i Kairo.

²⁵⁴ Richards, 2006, s. 60-61.

²⁵⁵ Gabrieli, 1969, s. 4.

²⁵⁶ Her mener Gabrieli at Baldwin må være en mytisk person basert på de mange Baldwinere av Flandern og Jerusalem, eller så har de misforstått og trodd at Baldwin allerede var konge i Europa. Gabriel, 1969, s. 3.

²⁵⁷ Gabrieli, 1969, s. 4.

²⁵⁸ Gabrieli, 1969, s. xxvii.

²⁵⁹ General hos seljuk sultanen Malikshāh som i 1076 angrep Egypt fra Palestina.

²⁶⁰ Gabrieli, 1969, s. 4.

Alt i alt toner den religiøse diskursen seg kraftig ned til sammenligning med FQFQ og KI. KT fremstår som en annalistisk fremstilling av korstogene, samtidig som den gir uttrykk for å vite forskjell på de forskjellige kristne, noe som var av mindre betydning i de tidligere kildene. Eneste grunnen til at dette også blir gitt såpass mye plass i KI kom på bakgrunn av Usāmahs oppvekstvilkår. Utover det trettende århundret hadde korsfarerne vært til stede i Syria, Palestina og områdene rundt i godt over hundre år, og dermed må de ha hatt en påvirkning på forholdene rundt. Dermed sammenfaller KI og KT på akkurat dette punktet, selv om de kanskje hadde noe forskjellig utgangspunkt.

4.5 KI i litterær kontekst

Ikke overraskende kommer religionen til uttrykk, i de andre kildene, gjennom den samme formen for muslimsk diskurs som man finner i KI. Selv om det er enkelte variasjoner, da spesielt i forhold til FQFQ, er det overordnede tilsynelatende likt. Ved å se nærmere på DTD viser det seg derimot at det ikke var fullt så viktig å uttrykke seg religiøst i tidlige korstogskilder, men at det er en faktor som utbroderes jo lenger ut i det tolvte århundret man kommer. Det er også interessant med tanke på KT, der Ibn al-Athīr forsvarte historiedisiplinen selv om den hadde blitt bearbeidet i en rekke år allerede.²⁶¹ Likefullt kommer det en topp rundt det tredje korstoget, som kanskje ikke er direkte uventet. KI ble skrevet rundt denne tiden og med tanke på den muslimske diskursen står den i en helt annen tradisjon enn både DTD og KT. Dette til tross forandrer ikke diskursen seg nevneverdig. Mye av de samme begrepene brukes, de opptrer kun sjeldnere.

DTD forholder seg likt i måten å gjengi predestinasjon og guddommelig inngripen. Det opptrer derimot veldig mye sjeldnere enn i KI. Ibn al-Qalānisī setter også Guds inngripen over problemstillingen kristen eller muslim og han innvirker i kamper også på korsfarernes side. Det som skiller disse to kildene er beskrivelsen av martyrdøden og hellig krig, som er mer tilstede i DTD enn KI. Det andre som skiller seg ut er hans bruk av astrologi. Ved å se nærmere på forskjellene i likhetene er det påfallende at Ibn al-Qalānisī ved å nevne astrologi ikke distanserer seg fra det. I FQFQ ordlegger 'Imād al-Dīn seg annerledes enn de andre historikerne, og i tillegg til å være retoriker skriver han som nevnt rett etter det tredje

²⁶¹ Richards, 2006, s. 5.

korstoget. Det som peker seg ut i likheter er likevel referanser til Koranen. Dette er et grep som skiller seg ut i KI og FQFQ ved at det i større grad refereres til Koranen i disse kildene. Som motsetning er martyrdøden et tema her som i DTD. KT er annalistisk og skiller deg dermed fra de andre med å gå kronologisk til verks rundt hendelsene i Syria og Midt-Østen. Ibn al-Athīr bruker derimot samme type formler som KI ved benevnelsen av personer, selv om de ikke dukker opp like ofte.

Selv om religionen kommer til uttrykk i varierende grad i de forskjellige kildene, er det allikevel viktig å huske på at Gud alltid var til stede. Det som skjedde historisk var Guds vilje, utført av mennesket.²⁶² Alle kildene har aspekter som sammenfaller og skiller seg fra KI. Det som får KI til å stå i en særegen posisjon er blant annet hans forhold til korsfarerne og de kristne. KT er den eneste kilden som differensierer mellom de forskjellige kristne som det gjøres i KI, men ved siden av det gir KI inntrykk av å være den eneste kilden der de kristne også beskrives på det sosiale plan. Ved å lese KI i forhold til de andre kildene får man et innblikk i hvordan verden rundt ham forandret seg, samt et innblikk i politiske og sosiale prosesser. Det igjen kommer mye på bakgrunn av hvordan han valgte å bruke religion som en faktor i omtale av patroner og folk i hans umiddelbare nærhet.

²⁶² Robinson, 2003, s. 129.

5 Avslutning

KI i et religiøst landskap

Denne oppgaven har gjennomgått to analyser. Hovedmålet med arbeidet var ikke å studere hvorvidt religion var en faktor i disse kildene, ei heller utviklingen av den muslimske diskursen. Det siste er umulig å komme utenom, men skulle det ha blitt gjort på en gjennomarbeidet måte, måtte det ha foreligget en vesentlig større kildesamling til bearbeidelse. Spørsmålet stilt til hovedkilden var derimot *hvordan* religionen kom til uttrykk gjennom en definert muslimsk diskurs. Det vil jeg gå nærmere inn på i det neste.

I analysen av KI er det nærliggende å tenke at ved valget av nettopp denne kilden ville det åpenbare være å analysere arabernes møte med korsfarerne. Dette fordi KI er den av de arabiske kildene som gir det beste innblikket i de sosiokulturelle forholdene i sin samtid. Det er et aspekt som er uunngåelig med tanke på at disse kildene i stor grad omhandler korsfarerne.

Det interessante ved å gå inn i kilden har derimot vært å se på hvordan den religiøse diskursen kom til uttrykk. I hvilke situasjoner Usāmah valgte å uttrykke seg religiøst og hvilken betydning det hadde for hvordan han så på seg selv. Det som er klart er at Gud spilte en særegen rolle i kilden som igjen spiller tilbake på Hans posisjon som den overordnede patron.²⁶³ Dette kommer klart til uttrykk i KI der religionen følger hele teksten. Det som viser seg interessant er at ved analysen av KI opptrer det religiøse og Gud kontinuerlig. Det er få historier og fortellinger som ikke er relatert til Gud, guddommelig inngripen, predestinasjon eller religiøs praksis. Også Usāmahs forundring over Guds skaperverk får god plass i boken.

Det som kan betraktes som religiøs praksis er hvordan Usāmah lar de rundt seg speile religionen ut i fra hva de sier og hva de gjør. Dette med hensyn til hvordan han omtaler blant annet læren om astronomi, og forsvaret av farens forhold til nettopp dette. Ut i fra hvordan han bruker de religiøse begrepene viser det til at han forsøker å plassere seg selv i en posisjon i samfunnet, samtidig som han vil lære leseren hvordan leve et godt og moralsk liv. Det som kan trekkes fram er hvordan de religiøse utsagnene kommer til uttrykk. Predestinasjon og

²⁶³ Robinson, 2003, s. 133.

morallære er hovedelementene som tidligere historikere har påpekt som essensielle i KI. Det som derimot har kommet fram i analysen er Guds rolle i historien. Gud griper inn i de fleste situasjoner, noe som speiler tilbake på hvor Usāmah vil plassere seg selv i det muslimske landskapet. Usāmah oppgir ikke i noen av sine kilder hvilken type retning han står innenfor i islam, men han viser tilbøyeligheter til å hedre asketer og sufier. Samtidig motsetter han seg ikke shiaislam, selv om det er mest sannsynlig å tro at han var sunni. Ved å forfekte astrologi, overtro og tradisjoner innenfor islam plasserer han seg samtidig inn i den ortodokse tradisjonen.²⁶⁴

Det som er paradoksalt er samtidig som KI er den kilden der den muslimske diskursen får utfolde seg mest med tanke på religiøse utsagn, samt dokumentasjonen av religiøs praksis og i samfunnet generelt, er den samtidig den kilden som er mest ydmyk overfor andre muslimer og kristne, og understreker det i kilden. Det samme gjelder språkbruken knyttet til korsfarere spesifikt, siden han skiller klart mellom korsfarer og arabisk kristen. Usāmah er den historieskriveren som skriver mest om korsfarerne både på godt og vondt. Dermed kan det virke som om han står i en posisjon der han ”må” ordlegge seg på en viss måte, mens hans erfaringer tilsier noe annet.

Språket hardner til

Formålet med å sette KI inn i en litterær kontekst var å se hvordan den stod i en tradisjon med, og skilte seg ut i fra de andre historieskriverne fra hans samtid. Det som er tydelig ut i fra sammenligningen er hvordan Usamah står i en klar tradisjon i forhold til hvordan religionen skulle komme til uttrykk i kildene. Det andre aspektet som kommer tilsyne er at språket hardnet til utover mot det tredje korstoget. Ordbruken i kildene, da spesielt FQFQ, rettet mot korsfarerne forverret seg. Dette er ikke uventet lesning med tanke på at muslimene var kommet i en situasjon der lokale herskere begynte å innse nytten av et samlet Midt-Østen for å kunne slå tilbake mot korsfarerne. Dermed var det naturlig at dette også kom til uttrykk i kildene. Jihad hadde fra tidlig middelalder vært en del av den islamske ekspansjonen, og ortodokse sunnimuslimer innså igjen nytteverdien av dette begrepet og fikk sine sekretærer til å forfatte verk rundt nettopp det.²⁶⁵ Her peker spesielt Nūr al-Dīn seg ut, og i hans kjølvann

²⁶⁴ Det som kan være av interesse her er hvor mye som kommer fra folkereligion, og om folkereligion kan brukes som et begrep, en fellesbetegnelse.

²⁶⁵ Lindsay, 2001, s. 8. I denne kilden er det Ibn ‘Asākir’s bok på 40 vers om jihad gitt i gave til Nūr al-Dīn, mens det hos Robinson er snakk om ‘Imād al-Dīn’s verk tilskrevet Saladin. Robinson, 2003, s. 122.

Saladin. Som nevnt påvirket dette fokuset på religion også de samtidige kildene, og det kommer tydelig til syne både i KI og FQFQ ikke minst. Dermed er det mye som tyder på at KI ved bruken av religiøse uttrykk er en kilde som er typisk for sin samtid. Selv om Robinson har rett når han skriver at Gud var en del av historien og at han var til stede til enhver tid, er det klart at behovet for å referere til Gud ble sterkere utover i det tolvte århundret.

Når det gjelder bildet Usāmah skaper av seg selv som rettroende muslim, er det et bedre bilde enn de andre historieskriverne tegner av seg selv. I tillegg til at han utbroderer mer overlagt sin posisjon i det muslimske samfunnet, er også bildet han skaper i KI av andre muslimer og kristne mer nyansert i forhold til det som dukker opp i de andre kildene. De andre historikerne tenderer til å være mye mer polariserte i sin framstilling av seg selv som muslimer, muslimer generelt og kristne/korsfarere. Dette kan være fordi KI i tillegg til å være historisk refererende også er en kilde til sosial innsikt i tiden under korstogene. Dermed stiller den i en egen klasse for å forstå forholdene i samtiden, men samtidig også for å få et innblikk i hvordan religionen ble utøvd, og hva som var vanlig i hans samtid.

Heller ikke religiøs praksis er noe som blir utdypet i noen særlig grad de andre kildene, og de virker heller ikke like opptatt av å plassere seg selv på et muslimsk eller religiøst kart. Eneste som dukker opp er Ibn al-Qalānīs tilbøyelighet til astrologi, dermed kan det tyde på at han ikke var noen ortodoks muslim. Mer informasjon enn det gis ikke. Ibn al-Athīrs familie på sin side hadde en egen sufiskole i hjembyen, og ting kan dermed tyde på at han var mer tolerant overfor andre retninger innen islam. Ingen av de gjennomgåtte kildene gir uttrykk for å ha noe utpreget dårlig forhold til andre retninger i islam. Dermed kan det virke som om de fleste var tolerante til tross for ortodoksien både Nūr al-Dīn og Saladin preket.

Forholdet til korsfarerne

Til slutt vil det være naturlig å trekke fram de forskjellige historieskrivernes forhold til korsfarerne. På bakgrunn av det er det interessant at Usāmah legger ved formler bak enkeltes navn. Ikke fordi han var den eneste historieskriveren som gjorde det, men fordi det peker på hans til hans posisjon i samfunnet, samt hvem han hadde et godt forhold til og ikke. Dette gjelder ikke bare i forhold til muslimer, men også korsfarere. En annen ting å legge merke til er at der han skriver inn latterliggjørende historier om korsfarerne er det ofte ikke fra

selvopplevde hendelser, men hendelser fortalt ham av andre. Hvorpå han utdyper at han selv har hatt helt andre erfaringer med korsfarerne. De andre vier ikke like stor plass, eller noen plass til å se på korsfarerne på et personlig plan. Heller ikke i forhold til arabisk kristne. Det viktigste er å utdype de forskjellige kampene og deres hendelsesforløp, deretter omtale at det var eller ikke var korsfarere til stede for så å gi referat om utfallet i kampene. Den eneste som her skiller seg ut er FQFQ. I sine livlige beretninger fra slagmarken gir den et tydelig bilde av hvordan korsfarerne ble oppfattet, og det var langt i fra like balansert som i KI. ‘Imād al-Dīn omtaler dem blant annet som; [...] *the filth of the hellish Franks*.²⁶⁶

I lys av det dette er det tydelig at KI skiller seg ut som arabisk middelalderkilde samtidig som den er et typisk produkt av sin samtid. Det interessante i forhold til religiøse utsagn er at de er mye mer tilstede i KI og FQFQ, selv om de ikke er fraværende i de to andre kildene. Måten de religiøse uttrykkene tilkjennegis i KI er for en stor del den samme som går igjen i DTD og KT, de forekommer bare mer hyppig. Samtidig er antall referanser til Koranen noe som er felles for KI og FQFQ. Det kan dermed sies at KI, i forhold til religiøse uttrykk, står i en tradisjon, mens dens behov for henvisning til religiøs praksis gjør at den bryter opp, og skiller seg ut i fra de andre kildene.

²⁶⁶ Gabrieli, 1969, s. 163.

Litteraturliste

Bosworth, C. E., 1968, *The Laṭā'if al-ma'ārif of Tha'ālibī: The Book of Curious and Entertaining Information*, The University Press, Edinburgh.

Cobb, Paul M., 2005, *Usama ibn Munqidh: Warrior Poet of the Age of Crusades*, Oneworld, Oxford.

Cobb, Paul M., 2008, *The Book of Contemplation: Islam and the Crusades*, Penguin Books Ltd., London.

Dennis, George T., 2001, "Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium", Laiou, Angeliki E. og Mottahedeh, Roy Parviz (red.), i *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.

Gabrieli, Francesco, 1969, *Arab Historians of the Crusades*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Gibb, H.A.R., 1932, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, Burleigh Press, Bristol.

Gibb, H.A.R. (II), 1932, Bokanmeldelse av Philip K. Hittis *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 6, no.4, 1003-1011, Cambridge University Press on the behalf of the School of Oriental and African Studies, Cambridge.

Gibb, H.A.R., 1935, "Notes on the Arabic Materials for the History of the Early Crusades", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 7, no. 4, 739-754, Cambridge University Press on the behalf of the School of Oriental and African Studies, Cambridge.

Gibb, H.A.R., 1973, *The Life of Saladin*, Clarendon Press, Oxford.

Grousset, M. René, 1934, “L'anarchie musulmane et la monarchie franque”, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, Libraire Plon, Paris

Gusdorf, Georges, 1980, “Conditions and Limits of Autobiography.”, oversatt av James Olney [org. utg. 1956], James Olney (red.), i *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, 28–48. Princeton University Press, Princeton.

Hillenbrand, Carole, 1999, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Hirschler, Konrad, 2006, *Medieval Arabic Historiography: Authors as actors*, Routledge, London and New York.

Hitti, Philip K., 1987, [org. utg. 1929] *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh*, Princeton University Press, London.

Hitti, Philip K., 1966, [org. utg. 1916], *The Origins of the Islamic State*, Khayats, Beirut.

Housley, Norman, 2008, *Fighting for the Cross: Crusading to the Holy Land*, Yale University Press, New haven and London.

Kennedy, Edward S., 1998, *Astrology and Astronomy in the Medieval Islamic World*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot.

Knutsen, Paul, 2002, *Analytisk narrasjon: En innføring i historiefagets vitenskapsfilosofi*, Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS, Bergen.

Koranen, 1980, oversatt av Einar Berg, Universitetsforlaget, Stavanger.

Koranen, 2000, oversatt av Einar Berg, Verdens hellige skrifter, De norske Bokklubbene, Oslo.

Krarup, Ove Chr., 1950, *De Lærerige Eksemples Bog (kitābu-l-itibāri):af Usāma ibn Munkids*, oversatt i utdrag, Gyldendalske Boghandel – Nordisk forlag, København.

Lindsay, James E., 2001, "Ibn 'Asākir, His *Ta'rīkh madīnat Dimashq* and its Usefulness for Understanding Early Islamic History" i *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*, red. Lindsay, James E., The Darwin Press, Inc., Princeton, New Jersey.

Lyon, Malcolm Cameron og Jackson, D.E.P., 1982, *Saladin: The Politics of the Holy War*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lægreid, Sissel og Skorgen, Torgeir (red.), 2001, *Hermeneutisk lesebok*, Spartacus forlag A/S, Oslo.

Makdisi, George, 1990, *The Rise of Humanism in Classic Islam and the Christian West*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Meisami, Julie Scott og Starkey, Paul, 1998, *Encyclopedia of Arabic Literature*, Routledge, London.

Misch, Georg, 1949-69, *Geschichte der Autobiographie*, Francke, Bern.

Möhring, Hannes, 2008, oversatt av D.S. Bachrach, *The Sultan and His Times, 1138-1193*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

Nicolle, David, 2003, *The First Crusade 1096-1099: Conquest of the Holy Land*, Osprey Publishing Ltd., Oxford.

Ogilvie, R. M., 2000, [org. utg. 1969], *The Romans and their Gods*, Pimlico, London.

Pruk, Hans, 1883, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin.

Reynolds, Dwight F., 2001, ed. *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, University of California Press, Berkeley.

Richards, D.S., 2001, *The Rare and Excellent History of Saladin, or, al-Nawādir al-Sultaniyya wa'l-Mahasin al-Yusufiyya by Bahā' al-Dīn ibn Shaddād*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot.

Richards, D. S., 2006, *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fī'l-ta'rīkh. Part 1. The Years 491-541/1097-1146: The Coming of the Franks and the Muslim Response*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot.

Richards, D. S., 2007, *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fī'l-ta'rīkh. Part 2. The Years 541-589/1146-1193: The Age of Nur al-Din and Saladin*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot.

Riley-Smith, Jonathan, 1993, red. Shatzmiller, M., *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Brill, Leiden.

Ripke, Mechthild, 1988, *Saladin und sein Biograph Bahā'addīn b. Šaddād*, Reutlingen, Bonn.

Robinson, Chase F., 2003, *Islamic Historiography*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rosenthal, Franz, 1968, *A History of Muslim historiography*, Brill, Leiden.

Runciman, Steven, 1987, [org. utg. 1952], *A History of the Crusades*, 3 vol., Cambridge University Press, Cambridge.

Schulz, Eckehard, m.fl., 2000, *Standard Arabic: An elementary-intermediate course*, Cambridge University Press, Cambridge.

Tibi, Bassam, 2001, *Kreuzzug und Djihad: Der Islam und die christliche Welt*, Wilhelm Goldmann Verlag, München.

Usāmah ibn Munqidh, 1981, *Die Erlebnisse des syrischen Ritters: Unterhaltsames und Belehrendes aus der Zeit der Kreuzzüge*, Verlag C. H. Beck, München.

Wehr, Hans, 1994, *Arab-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. Cowan, J.M., Spoken Language Services Inc., Urbana, IL.

William of Tyre, 1943, oversatt av Emily Atwater Babcock og A. C. Krey, *A History of Deeds Done Beyond The Sea*, 2 vol., Colombia University Press, New York: Morningside Heights.

Østrup, J., 1906, *Arabiske krøniker til korstogenes peiode (1098-1193)*, Selskabet til historiske kildeskrifters oversættelse, København.

Internett

Encyclopædia Britannica, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/465/Abbasid-dynasty>, 03.05.2010.

Om måneden sha'ban, <http://www.albalagh.net/general/shaban> 03.05.2010.

